به عنوان مرشد العوام ف۰هـ
از محقق قمی ۲
ضمیمه دارد



کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: صوم و خمس (رساله در ـ)

مؤلف متن: محمد بن اسماعیل سبزواری مشهدی

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر: ۱۳ هق نوع خط: نسخ و نستعلیق تعداد سطر: ۱۹

جزء کتب: فقه زبان: فارسی عدد اوراق: ۲۷

طول: ۲۱/۳ عرض: ۱۵ شماره عمومی: ۲۶۰۸۷

وقفی / خریداری .... تاریخ .... وقف / خریداری

ملاحظات

اندازه نوشته ها: ۹×۱۴/۵

فارسی و عربی

مجموعة اصولیه و فقهیه

موضوع: فقه عملی و اصول الفقه

مولف: مولی سید حسین بن سید محمد حسینی

آغاز: بعد از بسمله و حمدله کتاب الصوم و گفتار در مسائل روزه در ضمن

انجام: قد تمت المسئلة بعون الملک الوهاب فی لیلة الاحد الاحد

کاتب: مولی محمد بن اسماعیل ساوجی

تاریخ: شهر رمضان (۱۲۱۶) در بیع الثانی (۱۲۶۷)

اندازه: (مختلف سطر) ۱۵×۲۱ برگ (۱۷۰)

خط نستعلیق و نسخ کاغذ اصفهانی جلد چرمی قرمز

این مجموعه مشتمل است بر شش رساله: ۱- رساله صومیه بپارسی

۲- مصابیح در فقه ۳- حجیة ظن حسینی ۴- مباحث عام و خاص در اصول الفقه

۵- رساله فی طریقة السنة ۶- جواز اجتماع امر و نهی

محتويات كتاب

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله والصلوة علی اولیاءاته محمد واله اجمعین **کتاب الصوم** وگفتار در مسائل روزه در ضمن چند باب
میشود **باب اول** در فضیلت وثواب روزه وحکمت در تکلیف آن ودران چند مطلب است
مطلب اول بدانکه روزه از جمله اهم عبادات وافضل طاعاتست واز جمله چیزهائیست که پایه
اسلام بران بنا شده وسپریست از آتش جهنم ودور میکند شیطان را از آن دورتر از مشرق
مغرب وروی اورا سیاه میکند وهر چیز را زکوتیست وزکوة بدن روزه است وروزه دار در حکم
عبادت کننده است هرچند در فراش خود خوابیده باشد مادامی که غیبت مسلمانی نکرده باشد
وباعث آسانی سکرات مرگ میشود وحق تعالی ابراء میدهد از آتش واطعام میکند اورا از طیبات
بهشت مجموع اینها از احادیث مستفاد میشود ودر حدیث قدسی است که حق تعالی فرموده است
که روزه از برای منست ومن جزای آن میدهم ووجه اختصاص آن بخدای تعالی چند چیز است که جمیع
اینها در هیچ عبادتی جمع نشده زیرا که موجب ترک شهوة ولذة شکم وفرج باعث شبیه شدن بملائکه ودور
شدن از مرتبه حیوانات است وباعث صفای عقل وفکر میشود که موجب زیادتی معرفة میشود وچون
مخفی است غالبا کسی بران مطلع نمیشود اخلاص نیت دران کامل تر میشود وپنهان داشتن روزه باعث
خلاصی از عذاب الهی میشود وباعث دعای ملائکه میشود از برای او ودعای ملائکه رد نمیشود چنانکه
از حضرت صادق ع روایت شده وهرگاه برکسی واقعه شدید رو دهد روزه بگیرد که باعث نجاة او میشود
زیرا که مراد از صبر در آیه شریفه فاستعینوا بالصبر والصلوة روزه است چنانکه از آن حضرت روایت
شده **مطلب دویم** بدانکه از احادیث ائمه علیهم السلام مستفاد میشود که علت در تکلیف بروزه آنست
که غنی وفقیر مساوی شوند وغنی مزه گرسنگی بچشد ورحم کند بفقیر واز برای اینکه بخاطر اد بیاورد شداید

روز بازپسین

روز قیامت را و گرسنگی و تشنگی آن روز پرهول و خطر را **مطلب سیم** بدانکه افضل افراد روزه روزه
ماه مبارک رمضانست و احادیث در فضیلت آن بسیار است و از بعض مذکور است که ماه
بزرگ همه ماهها است و در او شب قدر است که عبادت او بهتر از عبادت هزار ماه است و در آن
ماه درهای جهنم بسته میشود و درهای بهشت گشاده میشود و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود که هر که دریابد
آن ماه را و آمرزیده نشود خدا او را دور کند و کسی که والدین خود را دریابد و آمرزیده نشود خدا او را
دور کند و کسی که مرا در نزد او یاد کنند و صلوات نفرستد بر من خدا او را رحم نکند نیامرزد و خدا او را دور کند
و در حدیث دیگر است که ثواب عبادت سنت در آن ثواب عبادت واجبست در ماههای دیگر و ثواب
عبادت واجب در آن ثواب هفتاد واجبست در ماههای دیگر و در حدیث دیگر است که فرمود کسی که روزه
بگیرد ماه رمضان را و فرج و زبان خود را حفظ کند و اذیت بمردم نرساند حق تعالی گناه گذشته و آینده
او را بیامرزد و مکان دهد او را در دار القرار و شفاعت او را قبول کند و بعد در محل علما از کتب کار آن
اهل توحید و ماههای قدر اکتفا میکنیم از ذکر فضایل **باب دویم** در ماهیت روزه است و در آن چند
مطلب است **مطلب اول** بدانکه صوم در اصطلاح اهل شرع بلکه شارع نیز عبارتست از
بازداشتن نفس از امور چند که ذکر آنها را بعد خواهیم کرد از اکل و شرب و جماع و غیر آنها با نیت از شخص
مکلف یا طفل ممیزی از طلوع صبح صادق تا غروب آفتاب پس باید هر مکلفی بداند آن چیزها را که
که باید ترک آنها را کرد و تا بداند که روزه چه چیز است تا قصد ترک آنها را بکند و چون آن چیزها بعضی اجماع
علما است و بعضی خلافیست پس هر کسی که مجتهد نیست باید بداند که رای مجتهد او چه چیز است که
قصد کند که من ترک آنها را میکنم و چه با قربة الی الله و هر گاه کسی داند مجموع آنچه را اجماعیست و مجموع
آنچه را خلافیست و قصد ترک همه را بکند قربة الی الله ظاهر اینست که مجزی باشد که در آن حال رای
مجتهد خود را در آن خلافیات نداند و احوط اینست که تا ممکن شود باید بداند که کدام را و چه با نیت ترک کند

اثر کند و کدام را استحباب و ظاهر اینست که نیت شرط صحت روزه است نه جزء ان **مطلب دویم**
معنی نیت را در کتاب طهارت و صلوة بیان کردیم و اینکه نیت قصد کردن فعل معین است قربة الی الله
و اینکه گذراندن صفات و وجوه در خواطر بتفصیل ضرور نیست و اینکه نیت همان داعی بر فعل است یعنی
همان معنی که باعث میشود که مکلف متوجه ان میشود پس همینکه روزه در نظر معین است و ممیز است
از غیر دیگر ضرور نیست بخاطر گذراندن خصوصیات و صفات ان از وجوب و ندب و غیر ان مثل اینکه
میداند فردا رمضانست و روزه ان واجبست و در نظر او نیست که روزه دیگر بگیرد و مشغول ذمه
نیست بروزه دیگر از قضا و نذر و غیر انها همین که قصد دارد که فردا روزه میگیرم برای خدا کافیست
و اما اگر شخصی است که قضای رمضان در ذمه او است و روزه نذری هم دارد و قضای روزه پدرش
هم بگردن او هست و میخواهد فردا روزه بگیرد باید تعیین کند که کدام روزه را میخواهد بگیرد و مشهور
علما که شرط دانسته اند تعیین صفات عمل و وجوه انرا یعنی مثل ادا بودن و قضا بودن و واجب بودن
و سنت بودن در خصوص رمضان گفته اند که احتیاج نیست که تعیین کند که روزه رمضانست و [illegible]
بلکه کافیست که قصد کند که روزه میگیرم قربة الی الله و این سخن تمام است هرگاه متفطن باشد که ماه
رمضانست و قصد غیر رمضان نکند اما هرگاه قصد غیر روزه رمضان کند یا قصد روزه رمضان دیگر داشته
باشد جزما صحیح نیست و همچنین در مثل اول رمضان از برای کسی که اواخر شعبان را روزه میگرفت
و شعبان کم یک شده و در اینجا باید متذکر شود و قصد کند که روزه روز سی شعبان از شعبان نیست بلکه
از رمضانست و همچنین هر جا که محتاج باشد بقصد تعیین باید قصد کند و این معنی که در رمضان روزه
دیگری نمی باشد کافی نیست و عدم قصد رمضان و همچنین کلام در نذر معین که هرگاه متذکر معین است
در نظر او ضرور بقصد تعیین نیست والا ضرور است و مشهور در اینجا لزوم قصد تعیین است و از انچه
گفته شد ظاهر میشود کلام در جاها که نذر کند تعیین نذر مطلق را مثل اینکه نذر داشت که یک روز روزه

بگیرد

بگیرد و بعد از آن نذر کرد که آن روز را در همین پنجشنبه معین بگیرد و همچنین هرگاه وقت روزه رمضان
تنگ شود که دیگر وقت زیاده بر آن نماند که در آنها هم هرگاه در نظر او معین است دیگر احتیاج بقصد
تعیین ندارد و اگر مترددی یا غفلتی از برای او باشد باید تعیین کند اما نذر مطلق و روزه کفاره
و قضا و روزه سنت پس مشهور در همه اینها لزوم قصد تعیین است و خلافی نقل نکرده اند از شیعه
با شهید در خصوص روزه سنت یعنی مثل ایام البیض رجب [گفته است] کرده است ضرور در نیت قصد تعیین
بلکه شهید ثانی ره از او نقل کرده است عدم ضرورة تعیین را در مطلق روزه سنت و پسندیده است
از او و تحقیق در همه اینها همانست که گفتیم که هرگاه مکلف غافل نیست یا متردد است ما بین
چند عمل باید قصد تعیین بکند و الا فلا **مطلب سیم** بدانکه تحقیق اینست که وقت نیت روزه
آن حال دخول در صبح صادق است باین معنی که باید وقتی که صبح میشود آن داعی بر امساک مخصوص
در وقت مخصوص با او باشد و نیت خلاف آن نداشته باشد و اما بنا بر مختار متاخرین که نیت را آن
میدانند که باید بخواطر گذرانند پس باید اجتهاد کنند تا گمان حاصل کنند که الحال وقت دخول صبح است
و پیش از دخول بخواطر بگذرانند صفات و وجوه روزه را و آن قریب به محال است و لیکن
ایشان نیز در اینجا گفته اند که کافیست که در هر وقت از شب باشد نیت را بدل بگذرانند با استمرار
حکم آن تا دخول صبح یعنی نیت خلاف نکند و ظاهر اینست که وجه اینکه در اینجا مقارنه نیت را اعتبار
نکرده اند چنانکه در نماز و روزه کرده اند لزوم عسر و حرج یا تکلیف ما لا یطاق است و این هم از جمله
شواهد است بر اینکه نیت همان داعی بر فعل است نه آنچه بدل میگذرانند و بدانکه حصول داعی بنا
بر مختار ما یا اعتبار استدامت حکمیه بنا بر مختار متاخرین منافات ندارد با خوابیدن و غافل شدن
تا طلوع آفتاب بلکه آنچه شرط است اینست که قصد خلاف نکند و بهر حال هرگاه عمدا ترک نیت
کند تا داخل صبح شود روزه او صحیح نیست و قضا بر او واجب است و در وجوب کفاره دو قول است

وشاید که اقوی عدم وجوب باشد و همچنین باطل است روزه هرگاه در شب نیّت کند که فردا افطار کنیم
وهرگاه بعد نیّت فعل منافی روزه عمل بیاورد و پیش از صبح نیّت باطل نمیشود و تجدید نیّت ضرور نیست هرچند
ان فعل جماع کردن باشد اینها همه که مذکور شد در روزه واجب معیّنی است مثل رمضان و نذر معیّن
در حال اختیار اما حال اضطرار مثل کسی که نداند که ان روز اوّل رمضانست یا ان روز است که نذر معیّن
کرده است و مثل کسی که فراموش کرده باشد نیّت را پس مشهور اینست که وقت نیّت باقیست تا ظهر
و بعضی دعوی اجماع براین کرده اند و خلاف ابن ابی عقیل نادر است ضعیف است بدانکه هر وقت که علم بهم رسد
بوجوب روزه انروز یا بخاطرش اید بعد نسیان واجبست که فورا نیّت کند والا روزه او باطل
میشود و اما غیر روزه معیّن واجب مثل قضاء روزه رمضان و نذر غیر معیّن و مثل نذر مطلق و کفاره غیر معین
پس اما روزه واجب پس مشهور و اقوی اینست که تا ظهر میتواند نیّت کند در حال اختیار نیز هرگاه
فعل منافی نکرده و روزه او صحیح است و قول ابی جنید بجواز تجدید نیّت بعد ظهر ضعیف است
و اما روزه سنّتی پس قبل از ظهر میتواند نیّت کند بی اشکال و اما بعد ظهر پس اشهر و اقوی جواز نیّت
و صحّت روزه است تا ما قبل غروب افتاب و جمعی دعوی اجماع براین کرده اند و جمعی مخالفت کرده اند
وان ضعیف است و مقتضی اخبار و ادله اینست که در هر جا که حکم کردیم بجواز نیّت در پی روز
روزه انروز روزه تمامی حساب میشود پس هرگاه کسی نذر کرده باشد که دیناری صدقه بدهد
بکسی که روزه گرفته باشد میتواند بجنبی کسی بدهد بلی اشکال در اینست که ایا ثواب روزه تمام دارد
یا ثواب همان بعضی روز را دارد و مقتضای عقل و عدل و صحیحه عبد الله بن سنان اینست که تفاوت
هست ما بین روزه تمام و ناقص و اما صحیحه هشام بن سالم که دلالت دارد بر مساوات روزه
ناقص با روزه تمام هرگاه قبل از ظهر نیّت کرده باشد نه ما بعد ظهر پس ان میتواند محمول بر تفضّل باشد
و از انچه پیش گفتیم ظاهر میشود که هرگاه دو سه روز پیش از دخول ماه رمضان نیّت روزه رمضان را

کرده باشد

کرده باشد و نیت خلاف انرا کند تا ماه رمضان داخل شود و روزه بگیرد کافی خواهد بود بجهة انکه نیت که عبارت از داعی بر فعل است حاصل است بلی هر گاه فراموش کرد که این ماه ماه رمضانست واعتقاد کند که ماه شعبانست مثلا بقصد شعبان روزه بگیرد یا در روز اول ماه رمضان ضیافت وچیز خوردن بکند تا انکه قدری از روز بگذرد پس روزه ان صحیح نیست مگر اینکه پیش از ظهر بخاطرش اید وتجدید نیت کند هر گاه مبطلی بعمل نیاورده باشد وشیخ طوسی ره گفته است که جایز است تقدیم نیت رمضان تا چند روز بلکه قبل از رمضان واکتفا بان نیت هر گاه عارض شود او را سهوی یا بیهوشی یا خواب در وقت دخول ماه واما هر گاه بخاطرش اید پس واجبست تجدید نیت ومتاخرین علما منع کرده اند از کفایت تقدیم مطلق ودر خصوص صورتی که بخاطرش اید علامه وشهید دعوی اجماع کرده اند بر بطلان روزه با عدم تجدید نیت وظاهر اینست که کلام ایشان مبنی است بر اینکه نیت همان چیزیست که بخاطر بگذرانند نه محض حصول داعی وان خلاف تحقیق است چنانکه دانستی وما دلیلی بر خصوصیت رمضان در این حکم نیافتیم بلکه ظاهر عدم فرق است بلی ظاهر کلام خلاف دعوی اجماع است وان بغایت مشکل است خصوص با وجود مخالفت متاخرین وبدانکه مشهور ما بین علما خصوصا متقدمین اینست که جایز است که در اول رمضان نیت روزه تمام ماه را بکند ومحتاج نیست باینکه هر شب نیت تازه بکند وجماعتی از ایشان دعوی اجماع کرده اند وعلامه در بعضی از کتابهای خود قایل شده بوجوب تجدید نیت در هر شب وهمچنین شهید در بیان ودروس وبعضی تجویز کرده اند اکتفا را با افضلیت تجدید وبعضی تردد کرده اند واقوی قول اول است اجماعات منقوله وحصول داعی بر روزه بالفرض وبنابر اینکه نیت عبارت از احضار وگذرانیدن بخاطر باشد ومراد از افضلیت میتواند بود که این باشد که افضل اینست که بعد از نیت کردن در اول ماه افضل اینست که در هر شب هم بخاطر بگذرانند نیت انروز را ومیتواند بود که این باشد که جایز است که یک نیت بکنند در اول ماه

کافیست ۶

از برای تمام ماه جایز است که از برای هر روز نیت علحده بکند و افضل انست که اختیار این اخیری را
بکند و اظهر انست که هرگاه بعضی از رمضان فوت شده باشد و تتمه را خواهد بگیرد حکم ان مثل تمام باشد
در خلاف مذکور و مختار همانست که مذکور شد **مطلب چهارم** بدانکه در ماه رمضان هیچ روزه
منعقد نمیشود بغیر همان روزه رمضان نه در سفر و نه در حضر و نه در روزه واجب و نه سنت خصوصا
بنا بر قول بعدم جواز نافله در سفر چنانکه اشهر و اظهر است و همچنین روزه نذری که بقید سفر کرده باشد
مثل انکه نذر کرده که هر پنجشنبه را در سفر و حضر بگیرد و قول شیخ بجواز روزه سنت بنا بر قول بجواز
مطلق روزه سنت در سفر ضعیف است و هرگاه در حضر روزه بگیرد و در رمضان به نیت غیر
رمضان پس اگر عمدا کرده است باطل است و اما هرگاه از روی نسیان یا نادانی کرده یعنی نمیدانست
که ماه رمضان است یا فراموش کرده بود و بقصد رمضان نگرفت پس ان از عوض رمضان محسوب میشود
و محقق در معتبر گفته است که از رمضان محسوب میشود هرچند عمدا کرده باشد و بعضی توقف کرده اند
و اقوی قول اولست و ظاهر انست که محسوب شدن از رمضان در صورت جهل و نسیان خلافی نیست
مطلب پنجم مشهور استحباب روزه یوم الشک است یعنی روز سی ام ماه شعبان هرگاه در میان
مردم گفتگوئی رؤیت هلال باشد اما کسی شهادت ندهد یا کسی شهادت بدهد که مقبول الشهاده
نباشد یا انکه بعضی از علامات رصدی که از علم هیئت مستفاد میشود دلالت کند بر ان و هوا صاف
باشد و سعی بکنند و نه بینند ماه را بلکه مطلق روز سی ام یوم الشک است و در مسئله دو قول دیگر هم هست
و اقوی قول اول است بجهة اخبار معتبره و اجماعات منقوله پس هرگاه یوم الشک را به نیت سنت
گرفت و بعد ظاهر شد که اول رمضان بوده مجزیست از رمضان اجماعا و جمعی ملحق کرده اند هر واجب
معینی را که کسی به نیت سنت بگیرد مثل انکه نذر کرده بود که اول رجب را روزه بگیرد و بر او مشتبه
شد یا فراموش کرد و نیت سنت کرد و این خالی از اشکال نیست بلی ممکن است که بگوییم که دیگر قضای

ان را در رجب

ان بر او واجب نیست بجهة عدم دلیل و هرگاه در یوم الشک روزه واجبی بگیرد و غیر رمضان اظهر اینست
که محسوب از رمضان نمیشود بلکه بعضی ملحق کرده اند باین هر روزه معینی را که نیت روزه واجبی دیگر در آن
کرده شود و اما این روزه مجزیست از همان روزه نیز اگر معلوم شود که امروز از رمضان بوده اظهر اینست
که مجزی نیست و اما هرگاه یوم الشک را به نیت رمضان بگیرد پس اشهر و اقوی اینست که مجزی نیست
و قضای آن بر او واجبست هر چند جاهل مسئله بوده و تقصیری در اخذ مسئله نکرده باشد و اما هرگاه
در یوم الشک تردید نیت کند باین معنی که بگوید که روزه میگیرم اگر از ماه رمضانست واجب باشد
و اگر نه سنت باشد یا نیت کند که روزه میگیرم یا واجب یا سنت پس اقوی و اشهر بطلان روزه است
و اما اگر نیت احتیاط کند باین معنی که قصد کند در جا آوردن این فعل مستحب نیز اینکه افطار رمضان را
در واقع نکرده باشد چنانکه محقق در معتبر گفته و از اخبار بسیار هم مستفاد میشود پس آن صحیح است
پس نیت میکند که فردا روزه میگیرم بجهة استحباب اگر از رمضان باشد مجزی باشد از من و افطار
ماه رمضان را هم در واقع نکرده باشم و اگر نباشد از برای من ثواب روزه سنت باشد و از این قبیل است
کسی که احتمال بدهد که زکوة واجبی در ذمه او باشد و تصدق کند چیزی را و نیت کند که اگر زکوة در ذمه
من باشد عوض زکوة باشد و الا صدقه سنتی باشد و اما در مثل جائی که نداند که زکوة در ذمه او هست یا خمس
و دهنده و گیرنده هر دو هاشمی نباشند نمیتوان این کار را کرد از برای آنکه خمس را بغیر هاشمی نمیتوان داد و غیر
هاشمی زکوة را بغیر هاشمی نمیتوانند داد و در چنین جائی حکم مشکل میشود و احتمال دارد که مخیر باشد میان
نیت زکوة و خمس و احتمال دارد که بقرعه عمل کند و احتمال دارد که از باب مجهول المالک باشد و احتمال
دارد که نصف را به نیت زکوة بدهد و نصف را به نیت خمس و بدانکه آنچه مذکور شد در حکم یوم
الشک جاری میشود در سایر ایام ماه بلکه در غیر رمضان نیز و اظهر در همه عدم جواز تردید است و مراعات
حال سابق را میکند پس هرگاه نذر کرده باشد که روز آخر ماه شعبان را روزه بگیرد پس باید در یوم الشک نیت

نذر معینی را بکند هرگاه معلوم شود که از رمضان بوده محسوب میشود از رمضان و بدانکه هرگاه در یوم الشک
صبح کند به نیت نفل روزه پیش از ظهر معلوم شود که امروز از رمضان است و هنوز مبطل روزه بعمل نیاورده
باشد تجدید نیت رمضان بکند و روزه او صحیح است اما اگر بعد از ظهر معلوم شود پس واجب است بر او
که امساک کند تا شب و قضا کند و ابن جنید قایل شده است باینکه تجدید نیت بکند و روزه او صحیح است
وان ضعیف است و هرگاه در اینصورت افطار کند فعل حرام کرده است و در وجوب کفاره بر او خلاف است
و بعد خواهیم گفت و اما هرگاه در یوم الشک نیت روزه سنت کرده و ظاهر شود که از ماه است پس تجدید
نیت کند برای رمضان و روزه او صحیح است خواه پیش از ظهر و خواه بعد **مطلب ششم** هرگاه کسی
نیت روزه کرد و غافل شد از روزه در ان روز یا خوابید یا فراموش کرد که روزه است روزه او صحیح است
و بر او چیزی لازم نیست بدون خلاف و اما هرگاه قصد کند که فعل مفطری بعمل بیاورد مثل اکل و شرب
و جماع در میان روز و هنوز بعمل نیاورده باشد پس در ان خلافست مشهور اینست که ان نیز مثل
سابق است و صحیح است و بعضی گفته اند صحیح است بشرطی که تجدید نیت بکند بعد از ان و بعضی
گفته اند روزه فاسد میشود و قضا و کفاره هم بر او لازم است و بعضی بقضا قایل شده اند بدون کفاره
و این مسئله از مشکلات مسایل است و اقرب قول مشهور است و ادله و مؤیدات از برای ان بسیار است
از انجمله اینست که احادیث بسیار است که حصر شده در انها مفطرات روزه در چند چیز و هیچکدام از
انها قصد مفطر نیست و اگر قصد فعل مفطر باعث افطار باشد پس بهمان روزه باطل میشود و دیگر معنی نخواهد
داشت که فعل خود ان مفطرات مبطل روزه شود بجهة انکه دیگر روزه باقی نمانده که باطل شود بخلاف نیت منافی
قصد فعل مفطر و نیت قصد ریا بجزئی از روزه یا قصد عدم امساک یا قصد روزه دیگر بجزئی از این روزه
بجهة انکه این صورتها بمنزلهٔ خود افطار کردنست نه قصد افطار کردن چون بجزئی از روزه فوت میشود
و ظاهر اینست که خلافی در بطلان روزه در این صورتها نباشد چنانکه از شهید در شرح ارشاد ظاهر

میشود

میشود واز انچه کفتیم ظاهر میشود که قصد خروج از نماز هم در بعضی نماز مبطل نباشد واما خود خارج ساختن
خود را بقصد ریا کردن به بعض اجزا آن پس دور نیست که مادامی که مبطل که منافی نماز بعمل نیاورده عود
کند به نیت نماز و نماز را تمام کند صحیح باشد و همچنین هرگاه بعض اجزا را به نیت غیر نماز بکند مثل
ریا یا نماز دیگر و باز تغییر دهد نیت را و تدارک آن عمل بکند یعنی ثانیا انرا بجا اورد هرگاه مستلزم مبطل
دیگر نشود مثل فعل کثیر یا زیادتی صورت رکن و امثال آن و محتمل است که حکم شود ببطلان بمطلق زیادتی
فعل واجبی از واجبات نماز خصوصا هرگاه رکن باشد و در افعال مستحبه بگوییم که اگر زیاد کردن آن
موجب فعل کثیری شود مبطل باشد والا فلا و کلام حقیر اینست که در کتب صلوة حکم ببطلان نماز کرده
بودیم و در اکثر این امور و آن مبنی بر این بوده که در آن وقت عمل بر این بوده مراعات را در عبادات
جاری میکردیم و الحال میکنیم مطلب [illegible] بدانکه اختلاف کرده اند در اینکه عبادات طفل نابالغ
ممیز شرعی است یا نه بلکه محض تمرین است و اقوی اینست که شرعی است یعنی مطلوب شارع است
و مستند بامر شارع است پس مستحب خواهد بود و حق تعالی او را ثواب عطا خواهد کرد و مراد بتمرین وا
داشتن طفل است بر عبادت تا عادت کند و بعد از بلوغ بر او اسان باشد و بنا بر مختار ما هرگاه
طفل در شب نیت روزه بکند و ترک مفطرات بکند و پیش از ظهر بالغ شود تجدید نیت میکند روزه
او صحیح است بخلاف بعد ظهر و بنا بر قول دویم صحیح نیست و از جمله ثمرات نزاع در این مسئله اینست که هرگاه
طفل وضو بسازد و بعد از وضو بالغ شود با آن وضو میتواند نماز کرد بنا بر مختار ما و همچنین هرگاه کسی
نذر کند که چیزی بدهد بکسی که عبادات شرعیه بکند یا فعل بند و یا جایز است که باین صبی بدهد
بخلاف قول آخر چنانکه عبادات صبی ممیز متصف بشرعیه استحبابیه میشود بنا بر مختار متصف بصحت
هم میشود و بر این هم ثمرات مترتب میشود مثل کسی که نذر کند که چیزی بکسی بدهد که نماز صحیح بکند و بعض
کفته اند که بنا بر قول دویم هم متصف بصحت میشود و آن بعید است و بهر حال از تتبع اخبار و سایر متفرقه

مثل صحت اذان صبی و جواز امامت و انعقاد جماعت باو و مجزی بودن حج او هرگاه بالغ شود پیش از
مشعر الحرام و امثال اینها و غیر اینها از ادله کمال وضوح بهم میرسد شرعی بودن و صحیح بودن عبادات طفل
ممیز باب سیم در بیان اموری که روزه دار باید از انها اجتناب کند و در ان چند مطلب است
مطلب اول واجبست ترک خوردن و اشامیدن از طلوع صبح صادق تا غروب افتاب و از ...
و خلافی در اکل و شرب معتاد و در ماکول و مشروب معتاد نیست مثل اینکه نان و اب را بطریق متعارف
بخورد و بیاشامد و اما ماکول و مشروب غیر معتاد یعنی انچه عادت جاری نشده است بخوردن و اشامیدن
~~و اما ماکول و مشروب غیر معتاد یعنی انچه عادت جاری نشده است بخوردن و اشامیدن~~ ان مثل سنگ ریزه
و گل و شیره که از درخت بیرون می اید پس انها نیز مبطل روزه است و واجبست ترک انها بنابر مشهور
و اقوی و جمع کثیری از علما دعوی اجماع بران کرده اند و از ابن جنید نقل خلاف شده و هم چنین از بعضی کتب
سید و ان ضعیف است و اما اکل و شرب بغیر متعارف هر چند ماکول و مشروب متعارف باشد مثل فرو
بردن بقیه غذا که در میان دندان مانده باشد پس ان نیز مبطل روزه است و ظاهرا خلافی در این نیست
و ظاهر علامه در منتهی و غیر ان اینست که اجماعی باشد و بدانکه فرو بردن در خصوص غذایی که در میان دندانها
میماند بعضی متاخرین تامل در مبطل بودن ان کرده است هر چند عمدا باشد و این ضعیف است بلکه
اقوی قول مشهور علما است که موجب قضا و کفاره است و هرگاه عمدا نباشد پس اظهر اینست که مطلقا باکی
چیزی نیست و قول نقل کرده اند بتفصیل که اگر تقصیر کرده است در خلال کردن واجبست قضا
و اگر تقصیری نکرده بر و چیزی نیست و اما جاییدن مثل مصطکی و کندر که طعم دهان را متغیر میکند
پس اگر چیزی از اجزای ان بحلق برود عمدا موجب قضا و کفاره میشود و اگر نشود اقوی و اظهر عدم
بطلان روزه است هر چند طعم اب دهان متغیر شود و فرو برود عمدا و احوط اینست که در صورت
تغییر طعم دهان اجتناب کند بلکه احتیاط مذکور تاکید دارد و اما فرو بردن اب دهان بر طریق عادت

پس ان باطل

پس آن مبطل روزه نیست اجماعا و هرگاه در دهان جمع کند و فرو برد پس ظاهر اینست که در آن نیز خلاف
نباشد که مبطل نباشد بنیت و خلاف از شیخ نقل شده است و اما هرگاه از دهان بیرون آید و بعد از آن
فرو برد پس اصحاب ما گفته اند که مبطل است بلکه احتمال دارد که موجب کفاره مفطر حرام باشد چون ایشان
قائلند بحرمت آن و حقیر بر دلیل آن بر نخوردم مگر اینکه از اخبار خبائث شمرده باشند و ظاهر اینست که
این معنی صادق نمی آید در صورتی که مثل سنگ ریزه و انگشتر را در دهان داشته باشد و بعد از بیرون آمدن با همان
تری که دارد بار دیگر در دهان گذارد و آب دهان را فرو برد بجهة آنکه صادق نیست بر این اکل و شرب و آب
دهان غیر هم هرگاه از خارج دهان بگیرد و فرو برد مبطل است و کلام در تری همانست که گفتیم و همچنین
تری و آلودگی که در چیزی باشد که از دهان بیرون آید حکم آن همانست که گفتیم و همچنین ~~تری و آلودگی~~
با اشکال است در جایی که بسبب مثل بوسیدن دهان زن یا طفل و مکیدن زبان ایشان فرو برد
و ظاهر اینست که هرگاه معلوم شود که اختیار لعاب دهن او را فرو میبرد مبطل باشد با عدم علم با آن حکم
ببطلان نمیتوان کرد و احادیثی که دلالت بر جواز دارد تاویل میشود بر صورت مذکوره بلکه دلالت
آنها بر عدم مضطر بودن لعاب آنها واضح نیست بلکه باکی نیست بمسواک کردن چوب تر و خشک بلکه
مستحب است و باکی نیست بمکیدن انگشتری از برای رفع تشنگی و غیر آن و همچنین خاییدن طعام از برای
طفل و دادن و نان در حلق کبوتر و ریع کردن در میان دهان و همچنین چشیدن نمک آش و امثال آن مادام
که عمدا چیزی فرو نبرد و دور نیست که این امور بدون ضرورت مکروه باشد و بعضی گفته اند بدون ضرورت
حرام است نظر بظاهر بعضی اخبار و اولی حمل آنست بر کراهت و هرگاه این کار را کرد و بی اختیار بحلق
او فرو رفت روزه او باطل نمیشود و بعضی گفته اند که هرگاه بدون ضرورت کرده باشد و بحلق او رود بی اختیار
قضا بر او لازم است و اما هرگاه برای غرض صحیح است بر او قضا نیست و اول اقوی است و بدانکه اشهر
و اقوی جواز مضمضه کردنست از برای روزه دار هر چند از برای غیر وضو باشد و هر چند از برای خنک شدن باشد

ولیکن افضل ترک آنست در غیر وضو و مکروه هست که مبالغه و تکرار کنند و مستحب است بعد از مضمضه
سه مرتبه لب دهان را ببندد و هرگاه کسی مضمضه کند و آب بحلق او فرو رود پس اگر عمداً کند روزه او باطل است
و موجب قضا و کفاره است و اگر عمداً نباشد پس اگر در وضوی نماز واجبی باشد بر او چیزی لازم نیست
و اما هرگاه در وضوی نافله باشد پس اظهر آنست که قضا لازم میشود و اما هرگاه مضمضه را بعنوان عبث
و لغو یا از برای خنک شدن کرد و آب بحلق او فرو رفت پس روزه او باطل میشود و قضا بر او لازم است
و اما هرگاه از برای مداوا یا از برای ازاله نجاست بکند پس اظهر آنست که مثل مضمضه از برای
نماز واجبست و بعضی مضمضه بعد از چیز خوردن را هم باین ملحق کرده اند و آن مشکل است و اما هرگاه
چیزی در دهان بگیرد مثل عقیق یا دانه دیگر بجهة غرض صحیحی و بحلق او برود بی اختیار بر او چیزی نیست
و اگر بعنوان عبث باشد محتمل است که بر او قضا باشد و اما استنشاق پس اظهر آنست که هرگاه
بسبب آن آب داخل حلق شود بر او چیزی نباشد در هیچ حال بلکه بعضی گفته اند که هرگاه عمداً
از راه دماغ آب را بحلق کشد دور نیست که ضرر نداشته باشد و اما فرو بردن بلغم پس در آن سه
قول است اول آنست که آن بلغمی که از حلق و سینه میکشد جایز است فرو بردن آن مادامی
که از دهن بیرون نیامده و اما بلغمی که از مغز سر فرود میکشند جایز نیست فرو بردن آن هر چند بفضای
دهان هم نرسد دویم آنست که مادامی که بفضای دهن نرسیده میتوان فرو برد و در فضای دهان
که آمد نمیتوان فرو برد و در فضای دهان ~~که آمد نمیتوان فرو برد~~ و فرقی میان این دو قسم بلغم نیست
و قول سیم آنست که هر دو قسم را میتوان فرو برد مادامی که از دهان بیرون نیامده است و این قول
اقوی است و هرگاه بلغم از دهان بیرون آید و بعد از آن فرو برد پس آن موجب قضا و کفاره است
و بعضی گفته اند هر سه کفاره بر او لازم است بنابر اینکه خوردن بلغم حرام است و در افطار بحرام
کفاره جمع لازم است و این قول ضعیف است مطلب دویم واجبست ترک جماع کردن در قبل زن یا

اجماعا و مبطل روزه است و همچنین در دبر او بنا بر اشهر و اظهر بلکه خلافی در نظر نیست الا تردّدی
که شیخ در مبسوط کرده در ناقض بودن آن با آنکه خود دعوی اجماع کرده در خلاف بر خلاف آن و همچنین
ابن حمزه و ظاهر اینست روزه مرد با این باطل میشود روزه زن هم باطل میشود و مشهور اینست که وطی
در دبر مرد نیز مفسد روزه است و بعضی بنای این قول را بر وجوب غسل گذاشته اند یعنی اگر قایل شویم
بوجوب غسل از برای آن مفسد است والا فلا و تو در کتاب طهارت دانستی که اقوی وجوب غسل است
و اظهر فساد روزه است بآن از غیر این جهة نیز و اظهر اینست که حکم موطوء نیز حکم واطی باشد و اما وطی
در فرج حیوانات پس ظاهر اینست که فتوای مشهور بطلان روزه است بسبب آن و شاید این اقوی
باشد و علما گفته اند فرقی نیست در اینکه موطوء زنده باشد یا مرده و اینها همه که گفته شد در وقتی است
که انزال منی نشود و اما اگر انزال منی بشود پس خلافی و اشکالی نیست در فاسد شدن روزه مطلب سیم
اختلاف کرده اند در اینکه دروغ گفتن بر خدا و رسول و ائمه علیهم السلام عمدا مفسد روزه هست یا نه بعد از آنکه
اتفاق کرده اند بر اینکه مطلق دروغ گفتن مبطل نیست هر چند حرام است اکثر متقدمین قایلند که
مبطل روزه است و موجب قضا و کفاره است و جمعی دعوی اجماع بر این کرده اند و اخبار بسیار هم دلالت
دارد بر اینکه روزه را باطل میکند و قضا واجب میشود و اکثر متاخرین قایلند بعدم بطلان و بعضی از
ایشان قایل شده است بوجوب قضا تنها و اقوی قول اول است و بدانکه مراد از دروغ مذکور اینست
که بداند که دروغ است و نسبت بدهد بخدا یا رسول یا ائمه علیهم السلام پس هرگاه اعتقاد دروغ
بودن داشته باشد و نسبت بدهد و در واقع راست باشد هم همین حکم را خواهد داشت و اما هرگاه
اعتقاد راست بودن داشته باشد و در واقع خلاف واقع باشد پس آن معلوم نیست که مبطل باشد
هر چند تحقیق این باشد که معنی کذب عدم مطابقه للواقع است پس بعضی علما گفته اند که از این باب است فتوی
دادن بمسائل دینیه بر خلاف واقع و ما میگوییم که مراد او اینست که با وجودی که میداند که خلاف واقع است

واقعست نسبت بدهد پس امر چنانست که گفته است والا پس حکم ببطلان مشکل است در مثل
بعض ملاها که چیزی در کتب فقهی می بینند و فتوی میدهند بجهة آنکه اعتقاد ندارد و آنکه خلاف واقع است
و نسبت بخدا میدهد بلکه نهایت امر اینست که اعتقاد صدق و مطابقه واقع را هم ندارد و اما اگر اسناد
بخدا و رسول بدهد و همین بگوید که نماز چنین است و روزه چنانست و امثال آن پس اشکال حکم
کردن بافساد روزه در این دیگر بیشتر است بلکه ظاهر اشکال در عدم افساد نیست مطلب چهارم
مذهب اکثر متقدمین اینست که ارتماس مبطل روزه است و موجب قضا و کفاره و جمعی برین دعوی
اجماع کرده اند و بعضی گفته اند که موجب قضا تنها است و جمعی گفته اند حرام است لکن مفسد روزه نیست
و بعضی مکروه دانسته اند و اقوی قول اول است و مراد از ارتماس چنانکه جماعتی گفته اند اینست که سر را
فرو برد در آب هر چند بدن بیرون باشد از آب و احوط بلکه اظهر اینست که بنا بر این باشد و بعضی
اعتبار کرده اند در افساد دو اینکه با بدن فرو رفته و عرفیه فرو برد و دلیل آن واضح نیست بلکه ارتماس
بر صورت فرو بردن سر تنها هم حاصل میشود و اگر کسی در زیر آب شار وقتی بنشیند که آب او را فرو گیرد
پس این ظاهرا ضرر ندارد و ارتماس بر این صادق نمی آید و اگر سر را فرو برد با آب و همین محل روییدن
موهای سر بیرون باشد یا بعضی از منافذ سر مثل چشم و گوش بیرون باشد محل اشکال است و اصل مقتضی
عدم افساد است و ظاهر اینست که فرقی مابین روزه واجب و سنت نیست در حکم پس بنا بر قول
بحرمت تنها در روزه سنت هم حرام خواهد بود هر گاه خواهد روزه نگاه دارد و بدانکه بعضی گفته اند که
بنا بر قول بتحریم ارتماس تنها یا از جمله ثمرات آن بطلان غسل ارتماسی است چون نهی متعلق بجزء عبادت
شده است و این سخن در نظر حقیر تمام نیست و دلیلی بر بطلان غسل واضح نیست بلکه ثمره این حکم همان حصول
عقاب و نقص کمال است مطلب پنجم اکثر علما گفته اند که رسانیدن غبار بحلق عمدا مفسد روزه است
هر چند باین نحو باشد که عمدا بایستد در جایی که موجب دخول غبار شود بحلق بدون اضطرار و از جمعی دعوی اجماع

بران ظاهر میشود و حد حلق بخرج خا منقوطه است و اکثر علما مقید کرده اند غبار را بغلیظ و در حدیثی که بان
استدلال کرده اند این قید نیست که هرگاه از آن غبار چیزی در حلق احساس نشود ضرر ندارد خوبست
واما اگر مراد این باشد که هرچند که در حلق چیزی جمع شود که به تنحنح بیرون آید هم ضرر ندارد و خالی از اشکال
نیست و ظاهر اوفق بانهایی غبار حلال و حرام نباشد مثل آرد و خاک و اکثر علما علاوه بر باطل بودن روزه بوجوب
کفاره هم قائل اند و بعضی بقضای تنها اکتفا کرده اند و حدیث که مستند ایشان است مشتمل است بر ذکر کفاره
پس اشهر وجوب کفاره است و جمعی از متاخرین دود غلیظ را هم ملحق کرده اند بغبار غلیظ و این احوط است
و بدانکه غالبا در فصل حصاد که در ماه مبارک رمضان اتفاق می افتد حصادین بحرج عظیم می افتند تا ترک آنکه
حصاد نمیتوانند کرد و حصاد در شب هم غالبا مستلزم حرج عظیم است و بستن دهان و دماغ با وجود لزوم
حرج عظیم چندان نفع هم نمیکند پس ظاهر اینست که هرگاه بقدری که ممکن باشد محافظت خود کنند از بستن دهان
و دماغ که حرج نباشد هرگاه چیزی داخل حلق شود مضر نباشد [illegible] و مشهور و معروف نزد مذهب
علمای ما اینست که هرگاه کسی عمدا بجنابت باقی بماند تا صبح شود روزه او باطل است و قضا و کفاره
بر او واجب است و قول ابن بابویه بعدم بطلان ضعیف است و احادیثی که دلالت بران دارد محمول
بر تقیه است و قول ابن ابی عقیل بوجوب قضای تنها نیز ضعیف است و اخبار صحیحه بسیار و
اجماعات منقوله دلالت بر خلاف آن دارد و ظاهر کلام علما اینست که این حکم در هر روزه واجب
ثابت باشد ولکن اکثر احادیث در ماه رمضان وارد شده و باین سبب علامه و محقق تردد کرده اند
در تعمیم و اظهر اینست که قضای روزه رمضان هم حکم رمضان را دارد در بطلان روزه و ظاهر اینست
که هرگاه کسی سهوا صبح کند جنب یا محتلم شده بود و نفهمیده بود تا صبح شد آن روز قضای روزه رمضان را
نمیتواند گرفت و شهید ره احتمال داده که اگر وقت قضای روزه تنگ شده باشد میتواند کسی که صبح کرد
و شاید اینست که جنب شده است آن روز را روزه بگیرد و اما حکم باقی روزهای واجب پس حکم بطلان

انها محل اشکالست و احوط اینست که عمدا مجنب نماند و در صورت تبدیل و سهو هم در غیر نذر معین ترک کند روزه را
و روز دیگر را بگیرد و در معین بگیرد و احتیاطا قضا هم بکند و اما روزه سنت پس اقرب اینست که جایز است هر چند
عمدا باشد این احکام غسل جنابت بود اما حیض پس مذهب جمیع از علما اینست که هرگاه حایض در شب از حیض
پاک شود واجبست که قبل از صبح غسل کند و اگر عمدا ترک کند روزه او باطل میشود و بعضی گفته باطل نمیشود و بعضی
توقف کرده اند و اقوی قول اولست و ظاهر اینست که کفاره بر او واجب نیست و ظاهر اینست که این حکم
مختص رمضانست چنانکه مورد روایت است که در این وارد شده و دلیل در غیر آن نیست و اظهر اینست
که حکم نفاس هم حکم حیض است چنانکه از ادله بر می آید که حکم انها یکی است و جمیع هم اختیار مساوات کرده اند و اما
غسل مس میت پس بر نخوردم بر قول یا دلیلی که اقتضای وجوب آن کند از برای روزه بلکه بعضی تصریح بعدم آن
کرده اند و اما غسل استحاضه پس مشهور علما اینست که باطل میشود روزه او باخلال باغسالی که بر او واجبست
ولیکن اشکال در اینست که آیا شرط در بطلان ترک جمیع غسلهاست یا بعضی آنها و این با ترک منضمات
غسل و وضوها که باید از برای هر نماز بسازد یا نه و با ترک تغییر پنبه و لته است نیز یا نه و کلام علما در این
اختلاف شدید وارد و بنا بر مشهور شکی نیست در آنکه هرگاه ترک همه غسلها را کرده باشد روزه او باطلست
و اما هرگاه بعضی را ترک کرده پس ظاهر اینست که شرط است که غسلهای روز را ترک نکرده باشد یعنی غسل
صبح و ظهر و عصر را خواه متوسطه باشد که همان غسل صبح بر او واجبست خواه کثیره که غسل از برای ظهر
و عصر هم بر او واجبست و اما غسل شب آینده پس آن دخلی در صحت این روزه ندارد و اما غسل شب گذشته
پس دور نیست که آن هم دخلیست در صحت این روزه داشته باشد مگر آنکه تداخل کند آنرا با غسل صبح
یا در آخر شب پاک شده باشد از استحاضه و غسل پاکی از استحاضه کرده باشد و ظاهر اینست که غسل صبح را
واجب نیست که پیش از صبح کرده باشد بجهة آنکه همان غسل نماز است که شرط صحت روزه است و اشکالی
در این نیست که این غسل هرگاه بعد از صبح واقع شود تاخیر کند در صحت روزه آن قدری از زمان که پیش

از اذان

از و گذشته و از اینکه گفتیم معلوم شد که هرگاه زن مستحاضه شود و بعد از نماز صبح یا نماز ظهر و عصر بر و غسل
واجب نیست برای روزه تا وقت نماز دیگر داخل شود و این احکام که از برای مستحاضه مذکور شد مختص
ماه رمضان نیست و در غیر آن دلیلی نیست و در اینجا چند فایده است که بیان آن ضرور است **اوّل** اینکه
هرگاه جنب و حائض و نفسا و مستحاضه غسل ممکنش نشود آیا واجبست تیمم بر ایشان یا نه اقوی اینست
که واجبست و لازم نیست آنکه اینکه هرگاه عمدا ترک کند قضا و کفاره هر دو واجب شود و بنا بر قول بوجوب
خلاف کرده اند که آیا واجبست که بر تیمم باقی بماند تا صبح یا نه و چون اظهر اینست که حکم تیمم را باقی میدانیم تا آنکه
ناقضی برای تیمم حاصل شود یا ممکن شود غسل کردن پس هرگاه او را خواب ببرد یا ناقض دیگر بهم رسد
باز جنابت و امثال آن عود میکند و ثانیا باید تیمم کند بدل از غسل و باید که نخوابد الا با امکان بیدار شدن با
اراده تجدید تیمم و اگر نه لازم باشد قضا و کفاره و لیکن ممکن است گفته شود که ظاهر و مستفاد از اخبار
که دلالت میکند بر اینکه ماندن بر جنابت عمدا موجب قضا و کفاره است غیر این جنابتی است که عود
کند بعد شکستن تیمم و ظاهر از آن جنابت اول است که از جماع یا احتلام در اول از حاصل شود و بهر حال
حکم بوجوب قضا مشکل است و بوجوب کفاره مشکلتر و احوط اینست که ترک تیمم نکند و اگر کرده باشد
قضای روزه را بکند **دوّیم** بدانکه از برای تعمد بقای بر جنابت تا صبح چند صورت است یکی اینست
که عزم دارد بر اینکه جنب بماند تا صبح و بیدار باشد و در خاطر او باشد که جنب است تا صبح و دوّیم اینکه
با وجود این عزم بخوابد خواه عادت بیدار شدن داشته باشد و بیدار هم نشود و تغییر قصد خود
بدهد یا نه **سیّم** اینکه تردد دارد که غسل بکند یا نه تا صبح شود خواه همان حال بیدار باشد تا صبح
یا بخوابد اما هرگاه غافل شود از جنابت یا از مطلق غسل کردن پیش از صبح یا از اینکه امشب شب روزه است
پس حکم بوجوب قضا در اینها مشکل است چه جای کفاره و تتمه کلام در این در مسئله نسیان غسل خواهد آمد
هرگاه جنب نیت غسل داشته باشد و بخوابد و بیدار نشود تا صبح پس مشهور و اقوی اینست

که براو چیزی نیست و روزه او صحیح است و ظاهر اینست که فرقی مابین خواب و بیداری نیست هرگاه تقصیر
نکرده باشد و اما با تقصیر با آنکه تاخیر کند غسل را تا آنکه آنقدر وقت نماند که گنجایش غسل کردن داشته باشد
پس دور نیست که قضا براو واجب باشد هر چند که عزم غسل داشته باشد هرچند که حکم بوجوب قضا هم خالی
از اشکال نیست و ظاهر اینست که خوابیدن بعد جنابت جایز است بشرطی که احتمال بیدار شدن
داشته باشد و قول بحرمت آن ضعیف است و اما هرگاه از حال خود میداند که بیدار نمیشود پس آن
جایز نیست و در حکم تعمد بقای بر جنابتست بلکه بعض علما شرط کرده اند که باید عادت بر بیدار شدن را
داشته باشد و محض احتمال کافی نیست و این دور نیست پس هرگاه بعد از آنکه خوابید بیدار شود
و دو مرتبه بخوابد به نیت آنکه برخیزد و غسل کند و بیدار نشده تا صبح پس ظاهر اینست که خلافی نیست
در وجوب قضا و لیکن کفاره بر او نیست و ظاهر اینست که این خواب دویم مباح است و قول
بحرمت آن حتی در صورت عادت داشتن به بیدار شدن ضعیف است و آنچه در بعض احادیث صحیح
وارد شده که قضای روزه برای این شخص واجبست از باب عقوبت او دلالت بر معصیت بودن خواب
نمیکند بلکه شاید غرض این باشد که این تدارک مسامحه کردن اوست تا بعد از این اهتمام داشته
باشد در امر روزه خود پس اگر بعد از بیدار شدن از خواب دویم باز بخوابد پس مشهور وجوب
قضا و کفاره است و جمعی بر این دعوی اجماع کرده اند و ظاهر اینست که این خواب نیز با عزم بر غسل
مباح است و قول بحرمت ضعیف است پنجم آنکه در جنابت فرقی مابین جماع کردن و احتلام نیست
مطلب ششم از جمله مبطلات روزه استمنا است یعنی منی آوردن از خود از غیر وجه جماع کردن خواه
بدست خود باشد یا بدست زوجه خود یا کنیز خود یا غیر آن مثل آنکه بازی کند یا عضو خود را با عضای
دیگری بمالد تا منی آید اما اگر قصد او آوردن منی باشد باین افعال و اما منی نیاید پس آن مبطل نیست
هر چند آن فعل را کردن بقصد منی آوردن حرام است و بسبب منی آوردن واجب میشود قضا و کفاره

و ظاهر اینست

وظاهر اینست که کردن فعلی که موجب انزال منی میشود و دیده اند که ~~باعث انزال میشود و دیده اند که باعث~~
انزال منی و دیده اند که باعث انزال میشود ان نیز جنابت است هر چند که قصد اوردن منی را نداشته باشد
و بدانکه ظاهر بعضی از عبارات علما مثل محقق در شرایع و علامه در قواعد اینست که هرگاه دست خود را یا عضو
دیگر خود را بر بدن زن بگذارد و منی آید در حکم استمنا است در وجوب قضا و کفاره بلکه بعضی چنین فهمیده اند
که مشهور میان علما اینست بلکه شهید ثانی در مسالک اینست که فرقی نیست میان اینکه باین دست گذاشتن
قصد اوردن منی داشته باشد یا نه و گمان حقیر اینست که مراد مشهور این باشد که بقصد منی اوردن
باشد یا عادت او این باشد که باین نوع ملامسه و دست گذاشتن منی از او می اید و عبارت محقق در معتبر
و علامه ره در تحریر و منتهی و سید مرتضی در انتصار و ابن حمزه در وسیله دلالت برین دارد و چون این نوع
امور را داخل جنب شدن بعنوان عمد کرده اند و مؤید اینست اینکه علما حکم بکراهت بوسیدن زن
و دست بازی کردن کرده اند در صورتی که اعتماد بخود در نگاه داشتن خود نداشته باشد و در صورتی که اعتماد
دارد که منی از او نمی آید حکم بعدم کراهت کرده اند و احادیث بسیار هم دلالت بران دارد پس اگر مطلق
ملامسه و بدن خود را ببدن زن مالیدن را داخل جنابت عمد بگیریم هرگاه منی بعد از ان بیاید پس لازم
می آید که تعمد جنابت حرام نباشد و حال انکه عمدا جنب کردن خود در رمضان حرام است پس معلوم
شد که در انجا که حکم ببطلان کرده اند مراد ایشان جنابتیست که ان فعل عادت منشاء امدن منی باشد
خواه قصد ان داشته باشد یا نه و فرق مابین استمناء حقیقی و بین ملامسه و ملاعبه که در عادت منی
بعد ان نیاید و نه مابین قتل عمد و شبه است که در قتل عمد باید قصد قتل داشته باشد و در شبه عمد
ضرور نیست قصد قتل بلکه همین که او را بالتی قتاله میزند که در عادت ان اله کشنده است حکم
قتل عمد دارد هر چند بقصد قتل نزده باشد و مؤید این مطلب است اینکه وجوب کفاره غالبا در جنایات
که معصیت باشد و مطلق دست ببدن حلیله خود گذاشتن در ماه رمضان معصیت نیست و بهر حال

در مسالک

انچه بعد تتبع اقوال علما و احادیث بر حقیر ظاهر میشود اینست که انچه مبطل است و موجب قضا و کفاره است
کردن کاریست که منی اوردن یا بقصد منی آمدن یا کردن کاری که در عادت موجب امدن منی است و منی را
بیاورد هر چند قصد امدن منی نکند بلکه احوط اینست که در غیر این دو صورت قضا کند بلکه کفاره
هم بدهد ولیکن وجوب بر حقیر ثابت نشده و ممکن است که میان کلام علما باین نحو جمع کنیم که قایل
باشند که بعضی افراد از جنابت عمد حرام نیست هر چند مفسد باشد یا انکه بگوییم همه انها حرام است
و مفسد است لیکن قول بجواز ان چه باعث ان میشود یا کراهت ان در وقتیست که علم ندارد
باینکه این فعل مستلزم آن میشود چون ما هر چند ظن بحصول ان باشد همچنانکه گفته اند مکروهست
حقنه کردن و کفن فروشی کردن بسبب خوف واقع شدن ان در بلای ربا یا محبت مردن مردم پس منافات
نیست مابین حرمت غایت و جواز مقدمات ولیکن اطلاق جنابت عمدی بر قتل و دعوی عدم
حرمت ان با لزوم کفاره بسیار مشکل است و بدانکه علما خلاف کرده اند در صورتیکه بنظر کردن
و بنگاه کردن منی او بیاید جمیع بعنوان اطلاق گفته اند بر وجهی نیست و فرق نگذاشته اند میان
انکه بحلال باشد یا حرام و بقصد منی امدن باشد و عادت بمنی امدن داشته باشد یا غیر ان صحیح انکه
شیخ در خلاف دعوی اجماع کرده بر اینکه هرگاه تکرار نظر کند تا منی بیاید همچنین است و جمیع قایل
شده اند بوجوب قضا در نگاه کردن حرام هرگاه منی بیاید دون حلال و بعضی گفته اند هرگاه
منی بیاید بقصد انزال نگاه کند موجب قضا و کفاره است خواه حلال خواه حرام و هرگاه بقصد انزال
نباشد اما اتفاق افتد انزال بسبب تکرار نظر واجب است قضای تنها و مقتضی کلام جمیع که آنها را
موجب قضا و کفاره دانسته اند و این را استثنا نکرده اند اینست که هرگاه بقصد منی امدن باشد
مطلق موجب قضا و کفاره است و همچنین خلاف در گوش دادن بصدای زن و سخن هرگاه باعث
امدن منی شود و جمیع گفته اند بر وجهی نیست مطلق و بعضی گفته اند بر و قضا واجبست و بعضی گفته اند

بعضی از فقها

اگر بقصد انزال است موجب قضا و کفاره است و اگر نه قضای تنها است اگر تکرار کند سماع را تا انزال
شود و آنچه بر حقیر ظاهر میشود در مسئله نظر کردن و گوش کردن سخن همانست که پیش گفتیم که اگر قصد انزال
منی کرده یا مقتضای عادت او این باشد که منی بیاید موجب قضا و کفاره است و الا بر او چیزی
نیست و فرقی مابین حلال و حرام نیست و دلیل سایر اقوال تمام نیست و بدانکه آنچه مذکور شد حکم
بطلان روزه و وجوب قضا و کفاره بودن و اما حکم حرمت و کراهت و حلیت پس بدانکه استمنا
حرام است خواه با دست خود بازی کند یا با غیر حلیله خود ملاعبه کند تا منی بیاید خواه در روزه
خواه غیر روزه و اما در ملاعبه با زوجه و کنیز خود با آنکه عضو خود را در میان رانهای او بکند یا بازی کند
تا منی بیاید پس آن جایز است در غیر حال روزه اما در حال روزه پس هم اینجا حرام است و اما مطلق
ملامسه و ملاعبه با حلال خود هرگاه بقصد انزال نباشد پس اگر جزم دارد از حال خود که منی می آید
پس ظاهر اینست که آن نیز حرام است و اگر جزم ندارد باین معنی پس اگر جزم دارد از حال خود که منی
نمی آید و شهوت او بحرکت نمی آید پس شکی در جواز آن نیست و مشهور و اقوی اینست که کراهت هم ندارد
و هرگاه از حال خود بداند که باعث تحریک شهوت میشود پس آن مکروه است اجماعا و لیکن اشکال
در اینست که آیا کراهت در کسی است که گمان غالب ندارد به انزال و حرام است بر کسی که گمان غالب
دارد به انزال یا اینکه از برای هر دو مکروه است از کلام علامه در منتهی ظاهر میشود که مذهب اکثر
اکثر علما اینست که بوسیدن مکروه است هر چند ظن غالب به انزال داشته باشد و این خالی از
اشکال نیست و احتیاط در اجتناب از این و هم چنین در قضا و کفاره هرگاه منی بیاید در نهایت
تاکید است بلکه دور نیست که کلام علما را در وجوب قضا و کفاره حمل کنیم بر این صورت در صورتی
که آن فعل موجب انزال می شود از برای او چنانکه گفتیم و همچنین مطلقات احادیث را بر این حمل
کنیم و الحاصل بنای ما بر اینجا است و لیکن در صورتی که مظنه انزال نباشد و منی بیاید وجوب ~~قضا~~

قضا و کفاره لازم نیست و این را هم از احادیث و کلام علمای فهمیم خصوصا اینکه این بسیار نادر است
که کسی با وجود کمال اعتماد بخود و تجربه دست مالیدن ببدن زن منی او بیاید و حمل مطلقات اخبار و کلام
بر آن بی وجه است و بدانکه هرگاه در خیال خود در آورد صورت زنی را با هیئت جماع یا مثل آن را بقصد
اینکه منی او بیاید آن نیز موجب قضا و کفاره است و همچنین هرگاه عادت او این باشد هرچند قصد منی
آوردن نداشته باشد و اما اگر بی اختیار او بگذرد و منی او بیاید یا عمدا خیال کند اما عادت او این نباشد
بر او چیزی نیست و در صورت ثانی که سوال از آن اشکال است چون در اینجا حدیثی در نظر نیست
و اما مساحقه کردن زنان پس هرگاه منی نیاید بر ایشان چیزی نیست و هرگاه منی ایشان بیاید پس علامه و غیر
حکم کرده اند بوجوب قضا و کفاره و بدانکه محتلم شدن در روز روزه را باطل نمیکند و همچنین هرگاه
بی اختیار منی او بیاید و تاخیر غسل هم ضرر ندارد و بول کردن و استبرا کردن بعد احتلام هم ضرر ندارد
و توهم بعضی قاصرین که این را داخل استمنا شمرده اند بسیار ضعیف است و همچنین این داخل تعمد
جنابت در روز روزه ضعیف است [illegible] مشهور اینست که حقنه کردن در روزه بدون
ضرورت حرام است و اکثر علمای ما قایلند باینکه مفسد و موجب قضا است و از جمعی دعوی اجماع
بر این نقل شده و جمعی گفته اند که موجب قضا و کفاره است و بعضی گفته اند همین حرام است و موجب
قضا هیچیک نیست و بعضی گفته اند ترک آن مستحب است و اظهر اینست که مفسد روزه است و شاید
وجوب کفاره هم اظهر باشد و اما شاف کردن در حال روزه پس اکثر اصحاب گفته اند حرام نیست و بعضی
و بعضی گفته اند که در این خلافی نیست و بعضی دعوی اجماع بر این کرده اند و بعضی بحرمت قایل شده اند
و بعضی ببطلان روزه قایل شده اند و مقتضی اطلاق کلام بعضی وجوب قضا و کفاره است و از بعضی
دیگر کراهت است و اظهر قول مشهور است در اینکه نه حرام است و نه موجب قضا و کفاره
ولیکن مضایقه از قول بکراهت نداریم در غیر حال ضرورت و اما هرگاه جراحتی در بدن او باشد

و لب بدوا

وبسبب مداوا چیزی داخل شکم او بشود پس آن مضر نیست و بعضی از آنها هم مبطل دانسته اند و آن ضعیف است
و همچنین چکانیدن روغن در گوش مبطل نیست و قول ببطلان ضعیف است و هم چنین ریختن دوا
در مجرای بول که داخل شکم شود ضرر ندارد و قول ببطلان ضعیف است و اما قی کردن در روزه پس اگر
عمداً قی کند مشهور وجوب قضا است بر او و اقوی عمل بآن است و اما هرگاه بی اختیار قی کند بر او
چیزی نیست و اما هرگاه غذا یا آب از معده بالا آید بسوی حلق و برگردد پس آن ضرر ندارد و اما هرگاه
در فضای دهان بیاید باید از آن پرهیز کند و اگر عمداً فرو برد ظاهر این است که بر او قضا و کفاره هر دو لازم میشود
و بعضی بقضای تنها اکتفا کرده اند **مطلب نهم** بدانکه آنچه ذکر کردیم که روزه را باطل میکند در
وقتی است که عمداً بعمل آورد و از روی اختیار پس هرگاه بدون قصد و عمد باشد مبطل روزه نیست
بلا خلاف مثل اینکه مگسی بپرد و بحلق او داخل شود و بی اختیار یا بی اختیار در میان گرد و غبار غلیظ واقع
شود و بحلق او فرو رود و همچنین هرگاه بزور او را بخوابانند و بحلق او چیزی بریزند و همچنین هرگاه
او را آنقدر بزنند و دشنام دهند که بی اختیار شود و بی قصد بخورد اما اکراه بحدی نباشد که قصد او را
زایل کند بلکه همین قدر باشد که او را بترسانند از چیزی که ضرر برساند بخود او یا عیال او یا برادران
دینی او بحیثیتی که لایق بحال او نباشد از جان یا عرض یا مال که نتواند متحمل نقصان آن شد
در صورتی که آن شخص که تخویف میکند هم قادر باشد باینکه آن کار را بکند و قرائن هم شهادت
بدهد که اگر روزه را نخورد آن کار را خواهد کرد پس هرگاه تخویف و تهدید باین حد برسد و روزه را
بخورد خلاف کرده اند که آیا مبطل روزه هست یا نه اکثر علما گفته اند که روزه باطل نمیشود و بر او
چیزی نیست و جماعتی گفته اند که روزه باطل میشود و قضا بر او لازم است مثل مریضی که بسبب
آزار روزه را بخورد و آنچه در نظر حقیر ظاهر میشود این است که قضا لازم نباشد و هر چند تسلیم کنیم
که روزه فاسد شده باشد بجهة آنکه دلیلی بر وجوب قضا ظاهر نیست و بر این صادق نیست که عمداً

افطار رمضان کرده تا قضا بر او واجب باشد و در مریض قضا بسبب دلیل خاص ثابت شده ولکن احوط
اینست که قضا را بگیرد و باید دانست که در صورتی که باکراه روزه را خورد و جزما باید تتمه روزه را روزه دارد
و در نیت که روزه حقیقی باشد نه محض امساک چنانکه اشاره بآن شده بود و جمعی از اصحاب ما گفته اند
که در حکم این نوع از اکراهست اینکه کسی افطار کند در روزی که باید تقیه کرد از مخالفین مثل آخر ماه رمضان
بشهادت روزه در نزد ایشان غالبا ثابت میشود یا مثل آخر روز قبل از ذهاب حمره مشرقیه بنا بر قول مشهور
و شهید ره فرق گذاشته در اکراه و واجب ندانسته است قضا را و در صورت تقیه واجب دانسته و شاید
نظر او بخصوص روایت رفاعه بوده است که روایت کرده است از مردی از حضرت صادق ع که فرمود
که داخل شدم نزد ابو العباس یعنی منصور در حیره که اسم قریه ایست پس گفت یا ابا عبد الله چه میگوئی
در روزه امروز پس گفتم که این امر با امام است اگر تو روزه میگیری ما هم میگیریم و اگر افطار میکنی ما هم
افطار میکنیم پس منصور گفت ای غلام خوان را بیاور پس من چیز خوردم با او و حال آنکه من میدانستم
والله که آن روز از رمضان بود ولیکن افطار کردن من و یک روز قضا کردن آسانتر بود بر من از آنکه
گردن مرا بزنند و دیگر کسی خدا را عبادت نکند یعنی بسبب فوت من مردم بی راه و تاریک مانند ولیکن این
حدیث در اصطلاح متاخرین ضعیف است و بهر حال قضای روزه در هر دو جا احوط است و بهر حال
چنانکه پیش اشاره کردیم خواه در صورت اکراه و خواه در صورت تقیه باید اکتفا کنند بقدر ضرورت
و بعضی علما تصریح کرده اند بلزوم کفاره هرگاه در غیر حال ضرورت و اکراه در همان روز بخورد و این
سخن بنا بر آنکه گفتیم که عدم بطلان روزه اظهر است خوبست و اما هرگاه روزه را باطل دانیم
و امساک بقیه روز را لازم دانیم لزوم کفاره خالی از اشکال نیست بلکه اظهر عدم وجوب باشد و اما بدیست
هرگاه نسیانا فعل مفطری بعمل آورد پس روزه او باطل نمیشود اجماعا و ظاهر اینست که فرقی نیست ما بین
روزه واجب و سنت و ادا و قضا و معین و غیر معین و از بعضی علما نقل کرده اند قول باینکه روزه واجب

واجب است

سنت و واجب غیر معین باطل میشود بلکه روزهٔ قضای ماه رمضان هم باطل میشود و هرگاه بعد از
ظهر باشد و این قول ضعیف است و بدانکه ظاهر اخبار و کلام علما در نسیان روزه است یعنی فراموش
کرده باشد که روزه است اما هرگاه میداند که روزه است ولکن فراموش کرده باشد که این
کار روزه را باطل میکند یا نه پس ظاهر نمیشود از اخبار و کلام علما و ظاهر اینست که اینهم در حکم فراموشی
روزه است و اما هرگاه شک داشته باشد که این فعل مفسد روزه است یا نه و ممکن او نباشد
که تحصیل علم کند مثل اینکه مقلد مجتهد نیست و شک دارد که رای مجتهد او اینست که این فعل مفسد است
یا نه و دست او بمجتهد نمیرسد یا مجتهد است و الحال مسئله در نزد او حاضر نیست و ممکن او نیست
که رجوع کند بدلیل مسئله پس در ان اشکال است و دور نیست که جواز ان فعل اظهر باشد و بهر حال هرگاه
در این حال مرتکب این امر شود ظاهر اینست که قضا و کفاره هیچکدام براو لازم نیست و اما جاهل بحکم
مسئله پس اکثر علما بر انند که ان مثل عالم عامد است در ابطال روزه ولکن بعضی میگویند بر او قضا تنها واجبست
و بعضی میگویند قضا و کفاره هر دو بر او لازم است و ابن ادریس قایل شده که بر او هیچ لازم نیست
و حق اینست که ان جاهل هرگاه غافل بالمره است بنحوی که هرگز باین فکر نیفتاده که بلکه این کار
مفسد روزه باشد و بدون تقصیری در تحصیل حکم مسئله مرتکب ان فعل شود بر او گناهی نیست
و ظاهر اینست که کفاره هم بر او نیست و اما قضا پس قول بلزوم ان دور نیست ولیکن شاید اظهر
عدم وجوب ان نیز باشد هر چند قایل بعدم هم نشویم چون قضا دلیل تازه میخواهد و دلیلی بر ان در اینجا
ظاهر نیست و اما کسی که غافل نباشد و بداند که واجبست معرفت احکام الهی و اینکه در شرع احکام
بسیار هست که باید دانست و خصوصا بداند که در روزه هم احکام بسیار هست که باید دانست
و تقصیر کند در تحصیل مسئله و بجهل خود باقی باند و مرتکب ان فعل مفسد شود پس اظهر اینست که روزه‌اش
او فاسد میشود بلکه قضا و کفاره هم بر او لازم میشود و بدانکه هرگاه از روی فراموشی چیزی بخورد یا جماع کند

و گمان کند که روزهٔ او باطل شده است پس بعد از آن باز مفطری بعمل آورد عمداً پس جمعی گفته‌اند
بر او قضا و کفاره لازم است و جمعی گفته‌اند قضای تنها واجب است و جمعی این را داخل حکم جاهل بمسئله
کرده‌اند و تحقیق اینست که هرگاه مقصر است در تحصیل مسئله بر او قضا و کفاره هر دو لازم میشود
و هرگاه مقصر نیست کفاره بر او نیست لکن نفی قضا مشکل است و احوط بلکه اظهر اینست که باید قضا
کند **مطلب دهم** هرگاه کسی پیش از صبح بدون آنکه تفحص کند از حال صبح چیزی بخورد یا جماع کند
جایز است و بر او معصیتی نیست خواه ظن بشب داشته باشد یا شک داشته باشد و بهر حال تا یقین
بصبح نداشته باشد جایز است خوردن و آشامیدن و جماع کردن مگر آنکه جزم کند که فرصت
غسل کردن نمیشود و لکن هرگاه بعد از آن فعل جزم کند که در صبح کرده بوده است بر او قضا لازم است
و کفاره بر او نیست و اگر با ملاحظه و تفحص از صبح و اطمینان بشب بودن این امر واقع شود و معلوم
شود که صبح بوده است بر او قضا نیز لازم است و بهر حال در ماه رمضان و نذر معین آن روز را باید
روزه بدارد و اما در روزهٔ غیر معین مثل قضای ماه رمضان یا نذر مطلق یا روزهٔ سنت پس آن روز را روزه
نگیرد و همچنین هرگاه کسی باو خبر بدهد که شب است و باو مطمئن نشود و ظن بصدق او حاصل کند
و چیز بخورد و لکن خود تفحص نکرده باشد و معلوم شود که صبح بوده است باز قضا بر او لازم است و کفاره
نیست و اما هرگاه دو نفر عادل باو گفته باشند که شب است و بقول ایشان چیز بخورد یا جماع کند و معلوم
شود که صبح بوده است پس جمعی گفته‌اند بر او قضا نیست و این قول خالی از قوت نیست و اما هرگاه
کسی باو بگوید که صبح است و او گمان کند که دروغ میگوید یا شوخی میکند و چیز بخورد و معلوم شود که صبح
بوده است قضا لازم است و کفاره لازم نیست و ظاهر اینست که در اینجا فرقی نیست میان آنکه
خود تفحص کرده بود قبل از او یا نه و اما هرگاه کسی در آخر روز افطار کند بتقلید قول شخصی که بگوید مغرب است
و بعد معلوم شود که مغرب نشده بوده است مشهور اینست که موجب قضای تنها است و این اطلاق مشکل است

بجهة اینکه عمل بظن جایز نیست در وقت مگر از برای کسی که ممکن او نیست تحصیل علم مثل کور و محبوس
و امثال انها یا در وقتی که ابری یا غباری باشد که نتوان تحصیل علم کرد پس اگر این شخص مقلد یکی از این دو قسم
باشد پس دلیلی بر وجوب قضا و کفاره نیست و اگر در خصوص مسئله سابق که هرگاه بدون تفحص در سحر
چیزی بخورد و معلوم شود که صبح بوده است قضا لازم است حدیث وارد نشده بود در انجا هم قایل بقضا
نمیشویم و هرگاه این شخص از برای او عمل بظن جایز نبوده و متمکن بوده از تحصیل علم پس تقلید غیر جایز
نیست و بدون رخصت شارع افطار کرده پس باید قضا و کفاره هر دو باشد و اما اگر دو نفر عادل با او گفته
باشند که مغرب است و افطار کند و بعد از ان خلاف ان ظاهر شود پس بعضی از علما تصریح کرده اند که قضا
لازم نیست چون بحجت شرعیه افطار کرده و بعضی در ان اشکال کرده اند و اشکال در جواز افطار بقول ایشان است
لکن دلیلی بر وجوب قضا هم نیست و اظهر انکه جزم حاصل شود از برای کسی که مخبر داده پس جایز است
عمل بان هر چند یکنفر باشد و ظاهرا قضا بر او نیست هر چند ظاهر شود کذب او این سخنها که مذکور شد
در وقتی است که خلاف قول ان شخص مخبر ظاهر شود و اما هرگاه معلوم نشود صحت و خلاف تا موجب نفی شود
پس در ان اشکال است و قواعد و اصول اقتضا میکند که روزه فاسد باشد و اما هرگاه کسی در اخر روز
گمان کند که شب است بسبب تاریکی که عارض شود از جهت ابری یا غباری و افطار کند و بعد از ان
ظاهر شود که روز بوده است اکثر علما بر اینند که قضای این روز واجب است و جمعی بر اینند که واجب
نیست و بعضی گفته اند که اگر گمان او قوت دارد و غالب است بر او چیزی نیست و اگر گمان او غالب نباشد
قضا لازم است و اگر بدون گمان کرده قضا و کفاره هر دو لازم است و اقوی قول دوم است و اما اگر
بمجرد شک یا توهم شب که هیچ گمانی از برای او نباشد بخورد پس ظاهر انست که باید قضا کند بلکه
ظاهر لزوم کفاره است نیز بلکه ظاهر انست که هرگاه معلوم نشود که روز بوده است هم حکم چنین است
و اما اگر از روی نادانی باشد پس حکم ان را پیش بیان کردیم که جاهل و [illegible] مسئله حکم مقصر دارد و اما هرگاه معلوم نشود

که درست کرده و افطار در شب بوده پس در آن اشکال هست و ظاهر اینست که قضا بر او لازم نیست
و اما در کفاره اشکال باقیست و ظاهر اینست که همین احکام جاری باشد در کسی که گمان دخول شب کرده
و افطار کرده با وجود آنکه ممکن بود که تحصیل علم بکند یعنی حکم آن در صورتی که اتفاق افتد که معلوم شود که روز
بوده یا آنکه در شب بوده یا مشتبه بماند تا شب یقینی شود مثل حکم صورت سابق است و وهم که مذکور شد
و ظاهر متأخرین علما چنانکه در مسالک گفته است اینست که کفاره در این صورتها نباشد و آن خالی از اشکال
نیست خصوصا در جایی که راجح در نظر او این بوده که روز است و بمجرد احتمال شب افطار کرده باشد و تتمه
سخن در مسئله کفاره بعد از این خواهد آمد [illegible] پیش دانستی که در سبب رجحان روزه ماه رمضان
باطل شد قضای آن واجبست و شکی و شبهه در این نیست که قضا تعلق بر روزه رمضان میگیرد و همچنین
علمای ما جزم کرده اند بآنکه نذر معینی مثل آنکه نذر کرده باشد که هر روز پنجشنبه را روزه بگیرد یا این
پنجشنبه بخصوص را یا پانزدهم رجب یا شعبان را روزه بگیرد و اتفاق افتد که مفسدی بعمل آورد باید
قضای آن بگیرد و [illegible] که از بعض متأخرین در آن ظاهر میشود بیوجه است و ظاهر اینست که هرگاه کسی
نذر کند که ده روز از ایام تابستان [illegible] روزه بگیرد و یا ده روز ماه معینی را بگیرد تا آن تابستان منقضی
شود یا آنکه آن ماه آن نیز داخل نذر معین است و اما قضای ماه رمضان یا نذر مطلق مثل آنکه نذر کرده
بود که یک روزی روزه بگیرد و معین نکرده بود و همچنین روزه کفاره پس هرگاه مفسدی در اثنا عمل بیاورد
باید روز دیگر را بگیرد و لیکن این را قضا نمیگویند و همچنین روزه سنت قضا ندارد و بلی محقق و
غیر او گفته اند که هر کس که روزه سه روز سنتی هر ماه را تاخیر کند سنت است که قضای آن بکند و
متابعت ایشان خوبست این مواضع است که قضا بآن تعلق میگیرد و اما مواضعی که کفاره بآن تعلق میگیرد
اما روزه رمضان پس شکی نیست که کفاره بآن تعلق میگیرد در مواضع آن که دانستی و همچنین در نذر معین
و روزه اعتکاف هرگاه واجب شود بدون خلاف بلکه دعوی اجماع بر آن شده و ظاهر اخبار آنکه منذر آن ...

اینست

اینست که اتفاق دارند که کفاره تعلق بگیرد بر روزه کفاره و نذر غیر معین و روزه سنتی و جمع دعوی
اجماع بران کرده اند ولکن اختلاف کرده اند در قضای ماه رمضان هرگاه بعد از ظهر ان را باطل کند بعد
از انکه اتفاق کرده اند ظاهرا بر حرمت افطار ان بعد از ظهر پس مشهور و اقوی اینست که کفاره
دران واجبست و جمع دعوی اجماع بران کرده اند و خلاف ابن ابی عقیل ضعیف است مطلب دوازدهم
کفاره افطار ماه رمضان ازاد کردن بنده است یا روزه گرفتن دو ماه پی در پی یا اطعام شصت مسکین
و اشهر اینست که مکلف مختار است هر یک ازین سه تا را که خواهد میتواند اختیار کرد و بعض علما قایل شده اند
بترتیب یعنی هرگاه مقدور باشد اولا بر او ازاد کردن بنده واجب است و هرگاه از ان عاجز باشد
روزه دو ماه را بگیرد و هرگاه از ان هم عاجز باشد شصت مسکین را اطعام کند و این افضل است لکن
وجوب ندارد و اکثر علما فرق نگذاشته اند در کفاره ما بین انکه افطار بحرام کرده باشد یا بحلال و جمع قایل
شده اند که هرگاه افطار بحرام کرده باشد مثل شراب یا گوشت خوک یا مال حرام یا جماع با زن خود در حال حیض
و بجهت منی از خود اوردن بطریق حرام امثال اینها واجبست بر او سه کفاره با هم و اگر افطار بحلال باشد
بر او یک کفاره واجبست و این قول در نزد حقیر اظهر است و در خصوص [illegible] بحرام کلی مثل غبار
خاک اشکال است از جهت حرمت و از جهت انکه ظاهر حدیثی که دران وارد شده یک کفاره است دران
و اجماع مرکبی در مسئله معلوم نیست و اما کفاره افطار روزه نذر معین پس دران خلافست مشهور اینست
که کفاره ان مثل کفاره افطار ماه رمضانست و بعضی گفته اند که کفاره ان کفاره مخالفت قسم است
و ان ازاد کردن بنده است یا اطعام ده مسکین یا جامه پوشیدن ایشان و هرگاه از اینها عاجز باشد سه روز روزه
بگیرد و اقوی قول مشهور است بلکه در مطلق مخالفت نذر کفاره رمضان لازم است خواه در روزه
باشد و خواه غیر ان و هرگاه کسی از کفاره رمضان عاجز باشد کفاره قسم بجا اورد و اقوی اینست که مخالفت
عهد هم مثل نذر است و بدانکه هرگاه کسی مخالفت نذر معین را بکند عمدا موجب کفاره میشود و مجرد

مخالفت نذر را منحل میشود و ظاهر اینست که حکم نذر و عهد و یمین یکی باشد و اظهر اینست که مخالفت
بعنوان نسیان و جهل و اکراه باعث انحلال نمیشود بلکه نذر بر حال خود باقیست و مشهور و اقوی اینست
که فرقی نیست مابین اینکه نذر یک فرد باشد یا افراد متعدده داشته باشد پس هرگاه کسی نذر کرده باشد
که هر پنجشنبه روزه بگیرد همینکه یک پنجشنبه را عمداً ترک کرد مخالفت نذر کرده و کفاره بر او واجب میشود
و نذر او منحل میشود یعنی دیگر بر او واجب نیست روزه باقی پنجشنبه‌ها و نه قضای آنها و نه کفاره آنها
و از بعضی اصحاب نقل کرده و قول باینکه ترک هر پنجشنبهٔ مخالفت نذر است و کفاره علیحده میخواهد
اگرچه احوط است ولکن دلیل بر آن معلوم نیست و بنا بر قول این قایل فرقی نیست مابین اینکه نذر کند
ایجاب کلی یا سلب کلی یا سلب جزئی را مثال اول اینکه نذر کند که هر پنجشنبه را روزه بگیرد و مثال دوم اینکه نذر کند که
هیچ گناه کبیره نکند و مثال سوم اینکه نذر کند که زنا نکند و در هر یک از اینها بتعدد ترک در اول و تعدد فعل در دو تای
اخری باید کفاره را متعدد کند پس بنا بر قول مشهور که در هیچ جا مگر یکبار روزه پنجشنبه را ترک کرد باید کفاره
بدهد و دیگر در باقی کفاره نیست و همچنین زنا که یک گناه کبیره کرد یک کفاره بدهد و همچنین در یکمرتبه زنا کردن
و در کبیره دیگر و زنای دیگر کفاره نیست و بعضی علما قول تازه احداث کرده و آن اینست که هرگاه در مخالفت
نذر قصد او انحلال باشد منحل میشود و الا فلا یعنی هرگاه مکلف در حین مخالفت نذر قصد کند که نذر من بر جای خود
باشد بجا میماند و بمخالفت بعد از این مخالفت نذر حاصل میشود و کفاره لازم میشود و اگر قصد نکند بقای آنرا
بر جای خود بر هم میخورد و بمخالفت کفاره لازم نمیشود و از برای این قول دلیلی نیافتم و در نذر غیر معین که فعل طاعتی
باشد مثل اینکه نذر کند که دو رکعت نماز کند بدون تعیین وقتی و شرطی پس مادامی که گمان مردن قبل از فعل دو رکعت
نماز با شرایط نداشته باشد تأخیر میتواند کرد و هرگاه بعد از حصول ظن موت تأخیر کرد مخالفت نذر کرده و کفاره
بر او واجب میشود و هرگاه بعد از آن کذب ظن او ظاهر شد و نمرد در آن دو وجه ذکر کرده‌اند و اظهر اینست که منحل
نمیشود و کفاره واجب نمیشود بلکه باید بنذر خود عمل کند

از حدیث هم ظاهر است و همچنین ظاهر فتوی و روایت حکم انتقال بیع و شری است و بعضی
مطلق انتقال را هم چنین اسهل دانسته اند مثل هبه و صلح و این مشکل است و احتیاط این است
که در چنین صورتی در ضمن عقد شرط کنند بر ذمی که خمس را بدهد و بعضی از علما ذکر کرده اند که حاکم شرع
اختیار دارد که خمس عین زمین را بگیرد یا خمس منفعت از او این دور نیست بجهت آنکه روایت قابلیت
اراده هر دو را دارد و مراد بخمس منفعت باید خمس اجرة المثل آن باشد که در هر سال از او باید
گرفت و حاکم تسلط ندارد که خمس قیمت علی را بگیرد مگر آنکه مصلحت در این باشد و ذمی بآن
راضی شود و هرگاه ذمی بفروشد زمین را بذمی دیگر خمس ساقط نمیشود بلکه اگر بمسلمان دیگر هم
بفروشد ساقط نمیشود پس اگر بفروشد بیع در مقدار خمس باطل است و در باقی صحیح است
لکن مشتری با وجود جهل اختیار فسخ دارد و مصرف این خمس نیز مثل سایر خمسهاست بحث
مشهور میان علمای ما اینست که واجب است خمس در مال حرام مخلوط بحلال که نه قدر آن معلوم باشد
و نه صاحب آن و بعضی دعوی اجماع نیز بر آن کرده اند و سه حدیث در این باب از جناب امیر المؤمنین
علیه السلام روایت کرده اند که در کافی و تهذیب و من لا یحضره الفقیه مذکور است
و بعضی از متاخرین علما در این قدح کرده اند از جهت ضعف سند و ضعف دلالت بنا بر احتمال
اینست که مراد در حدیث خمس اصطلاحی باشد که مصرف آن بنی هاشم اند و گفته اند که چنین
مالی را هر قدر از آنکه بدانی که از تو نیست باید تفحص کنی از مالک آن و بعد از یأس تصدق
کنی بر فقرا چنانکه در سایر مالهای مجهول المالک و جایز نیست که بسادات داده شود بلکه بسادات
و غیر سادات همه میتوان داد و اظهر در نزد حقیر اینست که واجب است خمس در چنین مالی
و مصرف آنهم مثل مصرف سایر اقسام خمس است و هر چند دلالت این حدیثها واضح نیست نهایت
حدیث صحیح ابن بابویه در کتاب خصال نقل کرده از عمار بن مروان که گفت شنیدم از حضرت

صادق علیه السلام که سؤال نمود که در آنچه بیرون می آورند از معادن و دریا و غنیمت و حلال مختلط بحرام
هرگاه صاحبش معروف نباشد و گنجها خمس است و سیاق این روایت که خمس همه اینها را بیک
عبارت فرموده دلالت بر یکتا دارد و این حدیث با ظاهر کلام علما و دعوی اجماع کافیست از برای
اثبات مطلب ثابت از ظاهر کلام بعضی و صریح بعضی مستفاد میشود که خمس ثابت است خواه
فی الجمله معلوم باشد قدر حرام و حلال مثل اینکه میداند حرام بیشتر است از حلال اما نمیداند
چه قدر و خواه معلوم نباشد و حق تفصیل است بر نهجی که جمیع از محققین داده اند و آن اینست
که وجوب اخراج خمس در وقتی است که صاحب مال و مقدار آن هر دو مجهول باشند از جمیع
وجوه چنانکه ظاهر روایاتیست که از جناب امیر المؤمنین علیه السلام روایت شده و دور نیست
که این حدیث صحیح را که از خصال نقل کردیم هم بر آن تنزیل کنیم و اما هرگاه صاحب مال و مقدار
آن هر دو معلوم باشد قطعی است که باید بمالک رسانید و اما هرگاه قدر مال معلوم است و صاحب
آن معلوم نیست پس اقوی وجوب تصدق است از جانب مالک بعد از یأس از او خواه
آن مقدار مساوی خمس مال باشد یا بیشتر یا کمتر باعتبار اینکه داخل مجهول المالک است و حکم آن
همین است که داخل مدلول این احادیث نیست تا خمس بر آن واجب باشد و همین است
که مشهور بین متأخرین است چنانکه آخوند ملا احمد اردبیلی ره در کتاب لقطه تصریح بآن کرده و
فرموده است که بسادات و غیر سادات هم میتوان داد و همچنین آخوند ملا محمد باقر مجلسی ره و والد
بزرگوار ایشان هم تصریح کرده اند باینکه این قسم و قسم سابق یعنی آنکه صاحب و قدر هیچکدام معلوم
نباشد هر دو از جمله رد مظالم اند و ایشان هم هر دو قسم را تجویز کرده اند که بسادات و غیر سادات
بدهند و دانستی که اشهر و اقوی آنست که قسم اول را باید از باب خمس بسادات داد اما قسم دوم را
بهر دو میتوان داد و ظاهر آنست که در تصدق کردن مجهول المالک احتیاجی بر رجوع بحاکم شرع نباشد

ولکن

وهمچنین عدالت ان شخص متصرف شرط نیست چنانکه اخوند ملا احمد ره تصریح بان کرده وجمیع گفته اند
که درصورتیکه مقدار مال معلوم است وصاحب ان معلوم نیست اگر مقدار مال از خمس بیشتر
باشد واجبست که خمس را بیرون کند یعنی از باب خمس بتمامه وزاید را تصدق کند ودلیل ان ظاهر
نیست واما هرگاه درصورت جهل بمالک علم بمقدار مال معینا نباشد اما مجملا علم دارد مثل اینکه میداند
حرام زیاده از مقدار خمس مال است اما نمیدانند چه قدر زیادتر است بعضی گفته اند که خمس مال را اخراج
میکنند وشاید مراد ایشان این باشد که زیادتی را تصدق میکنند چنانکه در مسالک تصریح بان
شده ودر مسالک احتمال داده که مجموع را برسم صدقه بدهد واحتمال داده که مجموع را برسم خمس بدهد
وهرگاه بداند که حرام کمتر از خمس است اما قدرش را نمیدانند در مسالک گفته است که بیرون میکند
قدری را که جزم ببرائت بران حاصل شود واحتمال داده که اکتفا بمظنه بکند بعد از ان احتمال داده
که این از باب خمس باشد یعنی بمصرف خمس برسانند واحتمال داده که از باب صدقه باشد وخمس
قرار دادن انرا احوط دانسته ودر اینجا احتمال دیگر هست که در مسالک متوجه ان نشده وان اینست
که اکتفا کند بدادن قدری که یقین میداند که از او نیست هرچند احتمال بدهد که بیش از این باشد
وصاحب مدارک این احتمال را قوت داده است واین سخن در مسئله سابقه یعنی در اینجا که علم داشت
که مال حرام زاید بر خمس است ونمیدانست چه قدر است هم جاری میشود واین احتمال
در هر دو جا قویست واین احتمالات در بسیار جاها جاری میشود مثل اینکه میداند مشغول ذمه
بزکوة یا بخمس است ومقدار انرا نمیدانند وهمچنین سایر مواضع ودر همه جا اکتفا بمقداری که یقین دارد
که از ان مشغول الذمه است ویقین بشغل ذمه زاید بران ندارد هرچند احتمال بیشتر ثابت باشد
قوت دارد ونهایت احوط انست که بقدری بدهد که یقین کند که از عهده بر امده است وبعد از ان
احوط اکتفا بمظنه است وهرگاه صاحب حرام را داند واما مقدار حرام را نداند پس بعضی گفته اند

که واجبست که مصالحه کند با ان شخص اگر زنده است یا وارث او اگر مرده است و اگر وارث ندارد از جمله
انفال است که مال امام است و مصرف ان بعد از این خواهد آمد و بعضی گفته اند در این صورت مصالحه
میکند و اگر ابا کند مالک از مصالحه هرگاه بالمرة قدر مال مجهول است خمس از آن صاحب مال میدهد یا انچه
غالب بر ظن او باشد یا و میدهد هر چند داند که حق او زیاده از قدر خمس است یا کمتر و صاحب مدارک
گفته است که احتیاط انست که بدهد یا بقدری که یقین برائت ذمه حاصل شود و دور نیست
که اکتفا شود بدادن قدری که یقینا میداند که مال خودش نیست و بعضی محققین متاخر از او تابع او شده اند
و این قول قوی است چنانکه اشاره کردیم بنابر این احوط انست که مصالحه یا بدادن انچه یقینا برائت
ذمه حاصل شود عمل کند هرگاه بداند که صاحب مال یکنفر از جمله جماعت متعدده معینی است اما نمیداند
از کدام است صاحب مدارک گفته است که واجبست خلاص جستن بصلح کردن با همه انها و دلیل این
واضح نیست و گاهست که راضی بصلح نشوند و اجبار بر صلح بخصوص دلیل ندارد و ممکن است
که کسی بگوید که واجب نیست که بهیچ یک بدهند و از بابت مجهول المالک باشد که باید تصدق کند
بفقرا و احتمال قرعه هم میرود و در راه احتیاط در امثال این مواضع از دست نباید داد و بدانکه ظاهر
اخبار اینست که خمس یا تصدق که در این قسم لازم میشود هم متعلق بعین مال است اما هر یک
از اجزاء ان مال را که بدهد خوبست و لازم نیست که از هر نوع از ان مال بقدر انچه مساوی
خمس اوست بیرون کند یا تصدق کند بلکه ظاهر اینست که بدل از اهم میتواند داد از مال دیگر مثل انکه
ان مخلوط گوسفند است میتواند گوسفند از خارج بگیرد و بدهد بلکه ظاهر انست که قیمت هم میتواند
داد چنانکه در زکوة گفتیم و در کلام علما تصریحی بانچه مذکور شد ندیدم فرع اول هرگاه بعد از
اخراج خمس ظاهر شود که حرام زیاده بر قدر خمس بوده خواه زیادتی معلوم و معین باشد و خواه غیر
معلوم باشد احتمال دارد که زیادتی را بعنوان تصدق بدهد و محتمل است که بگوییم که هرگاه تواند

انچه را داده پس بگیرد و مجموع را بعنوان تصدق بدهد و اگر نتواند انچه را داده بجزئی باشد و زاید را
تصدق کند دوّم هرگاه بعد اخراج خمس مالک معلوم شود در ضامن بودن غرامت مال دو قول است
اظهر عدم ضمانت و احوط ضمان است سیّم هرگاه بعض مال مخلوط بحرام باشد و بعض حلال
معین باشد این گفتار در قدر مخلوط است و در ان قدری که حلال ممتاز است چیزی نیست و هرگاه
مال حرام مخلوط شود بمالی که در ان خمس متعلق میشود مثل معادن یا ارباح تجارت یک خمس دران کافی
نیست و در طریق ادای خمس اشکال است و خلافست و اقرب در نظر اینست که اوّل خمس مجموع را
بدهد از برای خلاص شدن از ناخوشی حرام که علّت وجوب خمس است درین قسم و بعد از ان خمس
حلال را بدهد بهر نحو که درست اید مانند اینکه بنا را بر ظنی گذارد در مقدار حلال یا بانچه جزم ببرائت ذمّه
بان حاصل شود عمل کند یا باقل انچه یقین دارد که حلال کمتر از ان نیست اکتفا نموده خمس از ان بدهد
و ممکن است که گفته شود که اوّل خمس حلال را باین نحو که گفتیم بیرون میکنند و بعد از وضع خمس حلال
خمس باقی را میدهد از برای خلاص از ناخوشی حرام در مال مخلوط و بعضی گفته اند هرگاه احتمال حلال
و حرام در خصوص مقدار مساوی باشد یک خمس کافی باشد چهارم هرگاه ان مال مخلوط تلف شده
باشد و اشتغال ذمّه بان باقی مانده باشد پس واجبست که مساوی انچه بران لازم می بود ادا کند و
اگر ان شخص که مبتلا باین شده بمیرد پس وارث یا وصی او علم داشته باشد که شغل ذمّه بان باقیست
واجبست بر ایشان که ادا کنند و اگر وارث و وصی نداشته باشد حاکم شرع این کار را میکند و اگر حاکم
نباشد عدول مؤمنین میکنند و ظاهر اینست که استصحاب در اینجا کافی نیست یعنی همین که در حال
حیات میدانستند که مشغول ذمّه است و برائت ذمّه او بر ایشان معلوم نیست کافی نیست
بلکه همین که احتمال این هست که صاحب مال او را بری الذمّه کرده باشد یا خود در حال حیات
ادا کرده باشد دیگر لازم نیست که از مال او ادا کنند و باین سبب است که با اقامه بیّنه و شهود

و در دعوی بر میت باز مدعی را قسم میدهند بر بقای حق خود بجهة انکه میت زبان ندارد که حرف بزند
کاهست اگر زنده میبود میگفت که حق او را دادم یا او مرا حلال کرد و همچنین است کلام در خمس و زکوة
و غیر آن و این سخنها از برای صورت دعوی است و در جایی که پای صغیر و غایب در میان باشد و اگر نه
تنها نیست که از برای وارث کبیر عاقل اولی و افضل انست که احتیاط کند در بری کردن ذمه مورث
خود بقدر مقدور **تنبیه** بدانکه از کلام محقق و علامه رحمهما الله ظاهر میشود که خلافی نباشد در اینکه
خمس در گنج و معدن و غوص واجب میشود بر آنکه تحصیل آن کند خواه صغیر باشد و خواه کبیر و خواه آزاد
باشد و خواه بنده و از اینجا ظاهر میشود بر آنکه تحصیل آن که در غیر این سه قسم از اقسام بر مال غیر مکلفین
چیزی واجب نیست پس در ارباح زراعت و کسب اطفال و مجانین چیزی واجب نیست و همچنین
در مال مخلوط بحرامی که باشان منتقل شود بمیراث یا بکسب و عدم وجوب خمس در اینها موافق اصل است
اما وجوب در آن سه قسم که مذکور شد محل اشکال است و شاید دلیل ایشان اجماع باشد و اگر نه
در دلالت عموم احادیث فرقی ما بین اقسام نیست چنانکه در کتاب غنایم بیان آن کرده ایم و بهر حال
خروج از فتوای ایشان در آن سه قسم مشکل است و بدان نیز انکه در سه قسم آخر از جمله هفت قسم کسی قایل
باعتبار نصاب نشده و دلیلی هم بر آن دلالت ندارد و همچنین اعتبار گذشتن سال در هیچ یک از اقسام
هفتگانه نشده الا در قسم ارباح مکاسب که از کلام ابن ادریس ظاهر میشود که اعتبار سال کرده
باین معنی که دادن خمس ارباح پیش از تمام شدن سال بدعت است و مشهور علما در آن نیز اعتبار
سال کرده اند با این معنی که واجب مضیق باشد که بمجرد حصول نفع بمقداری که در نظر صاحب
مال زاید باشد بر مؤنه سال واجب شود دادن خمس آن بلکه با این معنی که وجوب موسعی متعلق
میشود باین نفع در حین حصول آن اما انتظار تمام شدن سال را میتوانند کشید پس جایز است که تاخیر
کنند تا آخر سال بجهة مراعات اینکه شاید خرجی زیاد شود در بین سال بجهة خراب شدن خانه یا احتیاج

بهم رسیدن

بهر سیدن جایز و اما با کنیزی یا زوجه یا امثال ان و جایز است تعجیل بلکه مستحب است بجهة اینکه
امر خیر است و تعجیل و شتاب کردن در امر خیر و احسان کردن بفرمودهٔ رسول صلی الله علیه و آله و خلاصی
خود را از موانع لازمهٔ طبع انسانی از وساوس نفس و تسویلات شیطان از افضل اعمال است و این مسئله
از باب تعجیل میدهد پس اگر در آخر سال معلوم شود که کم داده است تمام کند و اگر معلوم شود که زیاده
داده است پس اگر مستحق میدانسته که اینقدر زیاد است بدهد و گرفته و تلف کرده بر او چیزی نیست
و حق تعالی بمالک عوض خیر میدهد و اگر میدانسته که اینقدر زیاد بدهد و گرفت یا آنکه با وجود جهل
بحال هنوز عین مال باقیست پس احکام گفتاری که در زکوة ذکر کردیم در وقتی که بعد از دادن
زکوة معلوم شود که گیرنده غنی بوده در اینجا هم جاریست و بدانکه مراد از سال در اینجا سال تمام است
نه آن سالی که در زکوة معتبر بود و ابتدای سال از ابتدای شروع کردن در کسب حساب میشود پس زارع
از اول شروع در زراعت حساب میکند و اهل صناعة از اول شروع در صنعت و اهل صناعت
متداوله از اهل سوق در این زمانها سال خود را از نوروز به نوروز دیگر قرار میدهند و بعضی گفته اند
از ابتدای ظهور ربح و انتفاع حساب میشود و اول اظهر است و اقوی اینست که از برای هر ربحی
که در عرض سال بهم میرسد سال جدا نباید حساب کرد بلکه از ابتدای شروع در کسب حساب میکنیم
و هنگامی که سال تمام شد خمس فاضل ارباح این سال را میدهیم هر چند اکثر ان ارباح در اواخر سال بهم
رسیده باشد و شهید ثانی رحمه الله گفته است که از برای هر ربحی حساب سال جدا لکن میتواند
پس هر گاه در اول سال ربحی بهم رسد و بعد گذشتن سه ماه هم ربحی بهم رسد هر چه خرج سه ماه اول است
از ربح اول و خرج سه ماه آخر سال را از ربح دوم بر میدارد و دو نه ماه وسط را از هر دو ربح بشرکت
بالنسبه صرف میکند و آنچه فاضل آید از ربح اول بعد تمام شدن دوازده ماه از حین ظهور آن
خمس از او میدهد و آنچه فاضل آید از ربح ثانی بعد تمام شدن دوازده ماه از حین ظهور آن خمس

از امید بهد و همچنین با بنی نهج هر زنجی که بهم رسد و دلیل این قول وضوحی ندارد **مطلب دویم**
در بیان مستحق خمس است و دران چند بحث است **بحث اول** مشهور بلکه مجمع علیه چنانکه جمع
از اصحاب نقل کرده اند اینست که خمس را شش قسمت باید کرد سه قسمت ان از برای پیغمبر خدا است
صلی الله علیه و اله که ان سهم خدا است و سهم رسول او صلی الله علیه و اله و سهم ذی القربی و این سه قسم بعد از
وفات انجناب از برای امام قایم مقام اوست و سه سهم دیگر حق یتیمها و مساکین و ابناء سبیل است
و قولیکه بر خلاف این نقل شده ضعیف است و مشهور اینست که مراد از این سه گروه یتامی و مساکین
و ابناء سبیل سادات باشند از اولاد عبد المطلب و قول ابن جنید بجواز دادن بغیر سادات ضعیف است
و همچنین مشهور اینست که باید انتساب بعبد المطلب از جانب پدر باشد و هرگاه مادر او از اولاد
عبد المطلب باشد و پدر او از غیر ایشان باشد خمس باو نمیتوان داد و زکوة و فطره میتوان داد هر چند
دهنده مطلق نسبت بعبد المطلب نداشته باشد و قول سید مرتضی ره بجواز دادن خمس بکسی
که مادر او از ایشان باشد و منع دادن زکوة غیر سادات بایشان ضعیف است و در کتاب زکوة
بیان کردیم که اولاد عبد المطلب در این زمان منحصر است در اولاد ابی طالب و عباس و حارث و ابو لهب
و اختلاف کرده اند در اولاد مطلب که برادر هاشم است و بیان کردیم که بایشان هم خمس نمیتوان داد
و زکوة میتوان داد **بحث دویم** مشهور اینست که نصف خمس که حق یتامی و مساکین و ابناء سبیل است
میتوان همه را بیک طایفه از این سه طایفه داد و واجب نیست قسمت ان بهمه انها و بعضی قایل بوجوب
شده اند و قول مشهور اقوی است لکن قول دویم احوط است و همچنین واجب نیست رسانیدن
خمس بهمه اشخاص هر چند همه را بیک طایفه بدهیم و کلام شهید در دروس موهم انست که باید بهمه
اشخاصی که دران بلد حاضرند برسانند و دلیلی بران نیافتیم هر چند افضل است بلکه احوط است با وجود
امکان و عدم لزوم عسر و حرج و اما تسویه اصناف یا اشخاص در قسمت پس قایل بان نیست و دلیلی

بران نیست

بران نیست بلکه واجب باشد که باید تفاوت گذاشت مابین اشخاص و مشهور آنست که امام قسمت میکند
خمس برین طوایف بر قدر مئونه سال ایشان بر سبیل میانه روی پس اگر وفا نکند حصه ایشان از برای
ایشان واجب است که تمام کند نقص ایشان را از حصه خود و اگر زیاد آید از مئونه ایشان زاید از آن از برای
خود میتواند بردارد و این مسئله از دو حدیث قوی مستفاد شده و اکثر علما بران عمل کرده اند بلکه از بعضی
ظاهر میشود که اجماعی است پس تامل بعضی اصحاب در این حکم خوب نیست و این مسئله در امثال زمان ما
هر چند کم فایده می نماید اما چنین نیست بلکه جهت آنکه ثمره میکند در حکم مجتهد عادل که نایب امام است
در زمان غیبت چنانکه بعد بیان خواهیم کرد در مسئله حصه امام در حال غیبت و هر گاه مستحق در بلد
نباشد جایز است نقل خمس به بلد دیگر و اما با وجود مستحق پس بعضی گفته اند جایز نیست و بعضی جایز دانسته اند
خصوصا در وقتی که جهت طلب افضل باشد و لیکن در این صورت ضامن است اگر تلف شود و این
قول اقوی است بحث سیم اظهر آنست که جایز نیست که مستحق در یک دفعه زیاده از قدر
مئونه سال بدهی چنانکه در زکوة جایز بود و ظاهر اینست که تحدیدی از برای سال فقیر نیست
بلکه تابع وقت حاجت باید بود پس هر گاه از وجه خمس تدارک یکسال از برای فقیری دیدی
بعد از آن که شش ماه گذشت و نصف از آن صرف کرد و الحال میتوان مئونه شش ماه دیگر با و داد
بقیه م که الحال مئونه شش ماه دیگر که باقی مانده است بالفعل مالک مئونه یکسال میشود و همچنین است
کلام در زکوة پس کسی گمان نکند که هر گاه فقیر مئونه یکسال تمام گرفت دیگر نمیتواند چیزی بگیرد
تا آن سال تمام شود بحث چهارم معنی مسکین را در کتاب زکوة دانستی و همچنین معنی ابن
السبیل و احکام از او و مراد از یتیم طفل نابالغ است که پدر او مرده باشد و در شرط بودن استحقاق
یتیم بفقر دو قول است اظهر آنست که فقر شرط است و خمس را بیتیم غنی نمیتوان داد و فایده
جدا ذکر کردن او از مساکین اهتمام بشان یتیمها است و گاه هست که در بعض اوقات دو حصه بتوان بیتیم

داد اما بنا بر قول بوجوب بسط و تقسیم خمس بهمه اصناف ثلث پس ظاهر است و بنا بر قول بعدم وجوب
چنانکه اقوی واظهر است هم فایده میکند در وقتی که نذر کند که خمس را بسط کند بهمه اصناف که در این
صورت یتیم بودن او سید هند و یک حصه از راه مسکین بودن و اسلام در مستحق خمس شرط است
و در اشتراط ایمان اشکال است واحوط بلکه اظهر اشتراط است خصوصا ملاحظه اینکه خمس عوض
زکوة است از برای بنی هاشم و در زکوة ایمان شرط است واما عدالت پس در عدم اشتراط ان اشکالی نیست

مطلب سیم در لواحق این باب است و دران چند مبحث است **مبحث اول** در بیان انفالات
و مراد بان چیزهائی است که مختص بامام است و سایر شرکای در خمس در اینها با او شریک
نیستند وان هشت چیز است **اول** غنیمتی است که عسکر بدون اذن امام بیاورد چنانکه گذشت
دویم ان چیزهائی است که مختص بادشاه دار الحرب باشد از املاک مثل زمینهای و تابع و قلعه
و سایر اموال منقوله از نقد و جنس **سیم** ان چیزهائیست که امام بر گزیند و انتخاب کند
از میانه غنیمت قبل از قسمت از اسب خوب یا کنیز خوب یا جامه یا سلاح خوب **چهارم**
هر زمینی است که از کفار بگیرند بدون جنگ خواه کفار از انجا کوچیده باشند و واگذاشته
باشند ان زمینها را برای مسلمانان یا بطوع و اختیار انها را بدست مسلمانان بدهند وان نیز را
در انجا جا بدهند و خود هم در انجا باشند **پنجم** زمینهای موات که مالک معروفی نداشته
باشند خواه دست مالکی بر انها جاری شده باشد و بعد از ان خراب شده باشند واهل ان نابود
شده باشند یا دست مالکی هنوز بر انها جاری نشده باشد واما زمینهای خرابی که صاحب داشته
باشند وان از انفال نیست و همچنین زمینهای ابادی که صاحب معروفی نداشته باشند ان نیز از انفال
نیست بلکه داخل مجهول المالک است و حکم ان اینست که باید انرا از جانب صاحب او تصدق
کرد بفقرا و اما زمینی که صاحب ان معلوم بود و مرد و از او وارثی نماند پس ان از جمله میراث من لا وارث

و مسکین را یک حصه از راه یتیم هم

لا است که بعد از این می آید وان نیز هر چند از انفال است نهایت در مصرف ان اختلافی هست **وششم**
سر کوهها و انچه در انها هست از معدن وغیر ان وشکم رود خانها ونیستانها وجنکلها واطلاق
احادیث وکلام علما اقتضای عموم میکند که اینها در همه جا باشند مال امامند وبعضی علما تخصیص
داده است اینها را بصورتی که اینها در زمینهایی که از امام باشند واین خوب نیست ومنشاء ان
میشود که ذکر انها علاوه وقسم جدا با شمردن بی فایده باشد **وهفتم** میراث کسی است که وارثی
نداشته باشد که میراث از او تواند برد نه نسبی ونه سببی ونه از جهة ولاء پس مال او از جمله انفالست
بنابر اقوی ومختص امام است ودر زمان غیبت مقتضی اخبار اینست که از برای شیعیانست
ولکن جمعی از الخصوص فقراء بلد قرار داده اند واین احوط است وتحقیق این مسئله در کتاب میراث
میشود **وهشتم** معادنست در نزد جماعتی از متقدمین اصحاب وبعضی در اینجا اینرا علاوه
کرده اند ومشهور اینست که معادن از انفال نیست ومردم همه در ان مساویند وجمعی از انان
که گفته اند که قول اول دلیل ندارد واما چنین نیست بجهة انکه در تفسیر علی بن ابرهیم روایت موثقی
است وعیاشی هم روایت نقل کرده وباید مراد مشهور معدنهای چند باشد که در زمینهای امام
باشد که بسبب انکه امام انفال را از برای شیعیان مباح کرده است پس همه مردم در معدنها مساوی
باشند نه از راه اینکه از اصل مباحند پس در معدنهای ظاهره مثل نمک ونفط وامثال انها هر کس
زودتر حیازت میکند وجمع میکند مال اوست ودر معادن باطنه که محتاج بعمل است مثل طلا
ونقره وغیر ان هر کس پیشتر احیاء معدن را کرد مال اوست واما معدنهایی که در زمینهای مملوکه مردم است
پس ان تابع زمین است چنانکه پیش گفتیم پس ثمره دعوی در این مسئله در زمان ظهور امام است
که در انوقت بنابر قول باینکه از انفال باشد بدون اذن امام احدی را جایز نیست تصرف خواه در زمینهای
موات باشد یا در زمینهای دیگر امام که اباد باشد وهمچنین در حال غیبت جایز نیست از برای مخالفان

مذهب جواز است وانتفاع ازان و بنا بر قول دیگر در زمان حضور هم معدنها که در زمینهای موات است
بر اباحه اصلیه باقیست و مردم همه در ان شریک اند چه جای زمان غیبت و منافاتی نیست میان
قول بانفال بودن معادن و قول بوجوب خمس در ان چنانکه پیش گذشت بجهة آنکه مانع ندارد که این
جوره از انفال در زمان غیبت خمس باشد و در غیر این جوره همان حلال باشد برای شیعیان
و خمس نباشد و همچنین مانع ندارد که هر کس در زمان حضور باذن امام در انفال تصرف کند هم بر او خمس
باشد که باید بامام بدهد و امام از ایشان مثل سایر خمسها قسمت کند چنانکه شیخ کلینی ره در کتاب کافی
تصریح بان کرده در حکم معادن و دریاها و نیستان و بیابانها **بحث دوم** جایز نیست تصرف کردن
در انفال و نه در حصه امام از خمس در حال حضور امام مگر باذن ایشان و اما در حال غیبت امام پس مذهب
اصحاب ما در زمینهای موات اینست که باحیا کردن مالک میتوان گردید و ظاهر جمعی از ایشان
اینست که همه اقسام انفال مباح است از برای شیعیان در حال غیبت و ظاهر اینست که فقر
هم شرط نباشد مگر در میراث کسی که وارث ندارد که بعضی فقر را شرط دانسته اند و ان احوط است
و بیان ان در کتاب میراث میشود و اما حصه غیر امام از خمس در حال حضور پس جمعی واجب دانسته اند
که از اینها بخدمت امام برد و خود در او تصرف نکند و اظهر جواز مباشر شدن مالک است تقسیم
ان را بمستحقین مگر با مطالبه امام که در ان وقت واجب است که همه را تسلیم او کنند و اما حکم خمس در حال
غیبت پس بعد ازین بیان ان خواهیم کرد **بحث سیم** مشهور میان علما اینست که مناکح و
مساکن و متاجر از جمله انفال و از جمله اموری که خمس در انها واجب میشود از برای شیعیان استثنا
شده و حلال شده بلکه بعضی در خصوص مناکح دعوی اجماع کرده اند بلکه تصریح باجماع بر استثناء
مناکح در حال غیبت و حضور هر دو شده و بعضی علما گفته اند که امام حصه غیر خودش را نمیتواند
حلال کند پس هر امامی که زنده باشد این را بقدر حصه خود در زمان خود مفید خواهد بود

و نیز ان

نه غیران و بعضی گفته اند همهٔ انفال حلال است از برای شیعه در حال غیبت و از کلام او بر می آید
که مناکح در حال حضور حلال نبوده و همچنین غیر آن و اینکه غیر مناکح و مساکن و متاجر هم در حال غیبت
حلال است و از بعض علما نقل شده که هیچ چیز را استثنا نکرده و بعض علما تخصیص داده اند استثنا را
بمناکح و تفسیر کرده اند علما مناکح را بکنیزهایی که از دار الحرب اسیر کنند پس جایز است خریدن آن
و جماع کردن با آنها هر چند همهٔ آنها مال امام باشند در جایی که بدون اذن امام غنیمت کرده باشند
یا بعض آنها مال امام باشد در وقتی که باذن امام آورده باشند که امام در خمس آن شریک است
یا آنکه خریده باشند کنیزی را بمالی که خمس در آن باشد یا بگیرد زنی را و مهر او را از انفال بکند
یا از مالی که خمس در آن باشد بکند از جمله مالهایی که اخراج مئونهٔ سال از آنها میشود مثل معدن و غوص
یا از جمله ارباح تجارات و زراعات باشد اما زاید بر قدر حاجت و خارج از میانه روی باشد
یا از فاضل مئونهٔ سال پیش بوده و خمس از آن نداده بوده پس هر گاه نکاحی از یکی از این اموال
حاصل شود بر او مباح باشد و تفسیر کرده اند مساکن را بان مکانها که بنا کرده شود در زمینهای مختص
بامام یا بخانه که خریده شود از مالی که در آن خمس باشد بنحوی که در مناکح گفتیم و تفسیر کرده اند متاجر را
بآنچه بخرند از مالهایی که در آنها خمس است بجهت تجارت از کسی که خمس نمیدهد یا اعتقاد بخمس آن
ندارد و بعضی تصریح کرده اند باینکه این عفو و بخشش در اصل آن مال است و اما ربحی که از تجارت در آن
مال حاصل میشود دیگر عفو و بخشش شامل آن نیست و همچنین از جمله متاجر است آنچه بخرند از
جملهٔ غنیمتهایی که بدون اذن امام آورده باشند و منشأ استثنای مذکورات ورود احادیث
بسیار است از ائمهٔ اطهار صلوات الله علیهم اجمعین در اینکه ما حلال کردیم شیعیان را در انفال
و خمس از برای آنکه ولادت ایشان پاک باشد و حلال زاده باشند و پاک باشد خوردن و خوراک
ایشان و اعتماد بظواهر و اطلاقات این احادیث نمیتوان کرد و اطلاق اکثر آنها مخالف عقل و قواعد

مسلمه مسئله است از تصرف در مال غیر خصوصا در مال فقرا و ایتام بریشان از اولاد رسول الله صلی الله علیه و آله
و قطع نصیب ایشان از معادن کرم و رحم و شفقت بسیار بسیار بعید است و حقی که حق تعالی بواسطه
قرآن مجید از برای فقرا و ضعفای بنی هاشم قرار داده باشد و ثابت باشد باجماع و یقین چگونه بامثال
این اخبار توان ساقط کرد پس قول بسقوط خمس بالمره از شیعیان چنانکه ظاهر بعضی اقوال مقدمه است
بسیار از استقامت دور است و چگونه چنین باشد و حال آنکه حق تعالی زکوة را حرام کرده است بر بنی
هاشم بسبب تعظیم و تکریم ایشان و پاک گردانیدن ایشان از چرکهای مردم که زکوة است و در عوض
آن خمس را قرار داده و در اول خمس را از راه اشرف و خاطر جویان وقت عالیشان از برای خود قرار داده
و بعد از آن از برای رسول خود و بعد از آن برای ایشان چنانکه آیه قرآنی دلالت بر آن دارد و حصه ایشان نیز را
زاید بر فقرای مردم قرار داده که این خمس است و آن عشر و محل آن از اهم بیشتر از محل زکوة قرار داده که خمس
در هفت چیز است خصوصا ارباح مکاسب که بی نهایت است و با آن همه تاکید که رسول خدا در این
باب خود فرموده حتی بدان ایشان و حق تعالی در قرآن مجید دوستی کردن با اقربای آنجناب را مزد رسالت
آنجناب قرار داده پس با وجود این همه هرگاه خمس از شیعیان ساقط باشد و حال آنکه مخالفان خمس
به شیعیان نمی‌دهند خصوصا شیعیانی که در بلاد تشیع می باشند با آنکه آنچه خمس متعلق باو میشود
در نزد ایشان قلیل است بجهة آنکه ایشان خمس ارباح مکاسب را قایل نیستند و نه در مال مختلط بحرام
و نه در زمینی که ذمی از مسلمان بخرد پس باید در این حال بنی هاشم از گرسنگی هلاک شوند و ما خود می بینیم که
در امثال زمان ما که اعتقاد مردم وجوب دادن همه خمس است حتی حصه امام هم سادات فقرا بازار
سادات در کمال عسرت و پریشانی میگذرانند العیاذ بالله اگر بگوش مردم برسد فتوی چنین مجتهدی
که این رای را داشته باشد دیگر حال سادات چه خواهد شد خلاصه فهم سلیم و طبع مستقیم که تامل
کنند در این مطالب می فهمند که حلال کردن مطلق خمس و رخصت دادن شیعیان در ترک آن چه قدر

از صواب دور است

از صواب دور است پس ناچار باید محمل صحیحی از برای این اخبار بگوییم و از تامل در این اخبار ظاهر میشود
که این سخنها از ائمه هدی علیهم السلام بیکی از چند وجه بوده یکی آنکه مراد ایشان این بوده که در ازمنه خلفای
جور که خمس و زکوة را از شیعیان می گرفتند دیگر بر ایشان اعاده آن واجب نباشد یا از مال خمس و زکوة
که ایشان گرفتند و بکسی بهم رسند حلال از شیعیان حلال باشد و جایز باشد خریدن آن چنانکه در خراج زمینهای
خراجی و غیره ذکر شده است و یا از راه تقیه باشد از مخالفان و مراد این باشد که عفو کرده باشند
از ایصال حق ایشان بایشان بجهة آنکه باعث فتنه و فساد میشود یا مراد این باشد که هرگاه از حق
ایشان در نزد کسی بوده و تلف شده باشد و آنکس عاجز باشد از ادای آن امام آن زمان حق خود را
عفو کرده باشد یا احتمال عفو حق غیر هم دران زمان بنابر مصلحت حال ایشان و بعضی اخباری که دلالت
دارد که حلال کردیم تا قیامت و دلالت بر دوام دارد نه خصوص زمان حضور محل اعتماد نیست یا محمولست
بر بعضی آنچه پیش گذشت و میتواند شد که مراد حلال کردن خمس روز بروز باشد از مناسب کسب
که کنیه باشد از استثناء مؤنه سال چنانکه پیش گذشت با وجود آنکه در مقابل این احادیث
روایات دیگر هست که دلالت دارد برد کسانی که طلب حلیت کردند و تصریح باینکه خمس
حق ماست و ما را از حق ما منع مکنید و خود را از دعای ما محروم مکنید و در بعضی اخبار سه مرتبه
فرمودند که حلال نمیکنیم و اخبار بسیار دلالت بر تاکید شدید دارد در امر خمس و آنکه خمس از برای پاکیزه
تطهیر مالست و اینکه صادق ع ~~گفت~~ من میگیرم درهم را و حال آنکه از مال دارترین اهل مدینه‌ام فرمود
از برای اینکه شما را پاک کنم و حاصل کلام اینکه خمس و انفال از جانب خدای تعالی از برای صاحبان
انبیا بقای ثابت شده و گفتار در رفتار امام هر زمانی در زمان خود و در زمان حضور ایشان از برای
ما فایده ندارد خود میدانند هرچه بکنند صحیح است اما در زمان غیبت پس ظاهر اینست که نمی
توانیم گفت که حلال باشد از برای شیعیان مناکح باشد یعنی اینکه هرگاه خود آن کنیزی که از انفال است

یا قیمت انرا از انفال داده باشند یا زنی که مهر انرا از انفال کرده باشند حلال است و همچنین
کنیزی را که بخرد از کسی که خمس نمیدهد هر چند خمس بخود ان جاریه متعلق شده باشد یا انکه مالی که منتقل
شده باو از کسی که خمس نمیدهد بان مال کنیزی بخرد و همچنین انچه را صرف نکاح کند از انچه داخل مؤنه
سال باشد از ارباح مکاسب و لایق او باشد و اما حلیت حقوق سایر اصناف از ارباح زاید بر مؤنه سال
و محتاج الیه سال بر نهج هر چند لایق بلکه از مثل معادن و غوص و امثال ان نیز دلیلی بر حلیت ان جواز
استثناء ان نیست خصوصا اینکه علتی که در احادیث فرموده اند از برای حلیت مناکح که ان
پاکی نطفه و حلال زادگی باشد در بسیاری از این امور مفقود است بجهت انکه مطلق صرف مال
حرام در امر تزویج منشأ ناپاکی ولد نمیشود و مثل مهر حرام یا قیمت کنیز در وقتی که از ذمه خریده بوده است
و بعد از ان اتفاق افتد که از این وجه عوض بدهد و خصوص اینکه بسیاری از شیعیان مرتکب
حرام از وجه دیگر میشوند و مضایقه از صرف کردن در مال حرام در امر تزویج ندارند بلکه مضایقه از زنای
صریح هم ندارند الحال حلال کردن خمس چه نفع بحال همچو اشخاصی دارد خصوصا باین نحو که مساوی
محروم کردن فقرا و ایتام و بیوه زنان بنی هاشم باشد و تخصیص احادیث بخلص شیعیان و صلحاء
ایشان هم دلیل واضحی ندارد این کلام بود در حکم استثناء مناکح و قدری که توان ظن بحلیت
ان از دلیل حاصل کرد و اما متاجر پس ظاهر اینست که صحیح است استثناء انچه را بخرند از غنیمتهائی
که از دار الحرب میگیرند بدون اذن امام از برای تجارت بلکه چنین است خریدن چیزی که خمس
باو تعلق گرفته باشد از کسی که خمس نمیدهد مگر اینکه تجارت کند و از ان ربحی بهم رسد که در ان
ربح خمس واجب میشود و همچنین اشکالی نیست در حلال بودن مسکنی که در زمینهای مختص امام
باشد و همچنین هرگاه بخرد انرا از کسی که خمس نمیدهد و اما انچه بخرد از ارباح مکاسب بجهت
مسکنی که محتاج بان باشد پس ان از جمله مؤنه سال است و در حلیت ان اشکال نیست

بحث چهارم از بابا

۲۵

سقوط خمس (margin)

بحث چهارم در بیان حکم خمس است در زمان غیبت امام بعضی از علما قایل شده اند
در حال غیبت و بعضی گفته اند که باید همه را دفن کرد تا وقتی که امام زمان حاضر شود و حق تعالی
آنرا براو ظاهر کند و بعضی گفته اند همه را به سادات و فقرای شیعیان میدهند بر سبیل استحباب
و بعضی گفته اند همه خمس را جدا میکنند و نگاه میدارند و هرگاه از مرگ ترسند وصیت کنند
بامینی معتمدی که آنرا بامام زمان رساند و هرگاه او در نیابد امام را وصیت کند به دیگری و همچنین
تا ظهور امام و مشهور مابین محققین علما اینست که حصه سایر اصناف که نصف خمس است باید بایشان
داد و نصف دیگر که حصه امام است در آن خلاف کرده اند بعضی واجب دانسته اند نگاه داشتن آنرا
و بعضی تصریح کرده اند که حرام است دادن آن به سادات و اکثر ایشان گفته اند مختار است مابین آنکه
دفن کند یا بضبط و وصیت عمل کند یا به سادات بدهد و ظاهر بسیاری از ایشان اینست که
که اخیر بهتر از آن دو تای دیگر است و ظاهر بعضی اینست که واجب معین است که به سادات بدهد
و ظاهر بعضی اینست که بصلحا و فقرای شیعه هم میتوان داد و جماعتی از محققین که قایلند
بجواز دادن حصه امام به سادات قید کرده اند که باید بر سبیل تتمه بدهد یعنی اینکه هرگاه حصه خود
ایشان وفا بمؤنه حال ایشان نکند تتمه مؤنه ایشان را از حصه امام میدهند و اظهر در نظر حقیر اینست
که جایز است صرف کردن همه خمس بفقرای بنی هاشم چنانکه شیخ مفید ره در رساله عزیه بآن
قایل شده است و علامه و محقق و عامه متاخرین از ایشان و اظهر اینست که بعنوان وجوب است
چنانکه ظاهر مفید و جماعتی است اما در حصه خود سادات پس حکم واضح است و اما در حصه
امام پس بجهة آنکه میتوان قطع کرد از تتبع سیرت و رفتار ائمه اطهار صلوات الله علیهم و اهتمام
ایشان در امداد و اعانت فقرا و ضعفا و ایثار دیگران بر خود خصوصا ذریه و اقربای خود و مبالغه
کردن ایشان در امر اولاد و ذریه و احسان کردن بآنها با اینکه ایشان راضی نیستند بتصرف کردن مال ایشان را

در فقرای ذریه ایشان خصوصا در این اوقات که احتیاج بان ندارند و ضبط کردن و نگاه داشتن
در این زمانها غالبا در معرض تلف و نابود شدنست در اندک زمانی چه جای انکه نگاه داریم
تا زمان ظهور ایشان و همچنین دفن کردن در انوقتی که انشاء الله تعالی ظاهر شوند با تسلط تمام ایشان را
حاجتی بانها نخواهد بود و اما قول بسقوط خمس و عفو از جمیع پس ان در نهایت دوری است
از صواب چنانکه پیش بیان کردیم خلاصه اینکه با وجود این همه که گفتیم و با ملاحظه اینکه دو حدیث
معتبر وارد شده که بر امام لازم است که هرگاه حصه فقراء سادات ناقص باشد از مئونه ایشان
از حصه خود تمام کند و هرگاه فاضل داشته باشند جایز است که خود متصرف شود و مشهور
علما بران عمل بان عمل کرده اند و تلقی بقبول کرده اند تا مانعی باقی نمیماند در اینکه جایز باشد که الحال
حصه ایشان را بفقرای سادات و اینهایی که خمس بایشان وفا نمیکند بدهیم و مشهور میان این جماعت
که تجویز کرده اند که حصه امام را بسادات بدهیم این است که باید بدست امر را فقیه عادل متوجه
شود که نایب امام است پس اگر مالک خود بدهد ضامن خواهد بود بلکه شهید ثانی دعوی اتفاق
این جماعت را برای کرده است و ظاهر مفید در رساله غریه عدم وجوبست و از شهید ره
در کتب دروس ظاهر میشود که اذن دادن فقیه مالک را در این امر کافی باشد دیگر حاجت نیست
که خود مباشر شود و شکی نیست که احوط اینست که تا ممکن شود باید مجتهد عادل متوجه شود و هرگاه
ممکن نشود اذن خاص بمالک بدهد و هرگاه اینهم ممکن نشود اذن عام بدهد بمالک باین معنی که هر وقت
خمس در ذمه تو قرار گرفت حصه امام را بده بفقرا و اما تصرف مالک بدون اینها پس مشکل است
بلی هرگاه هیچ یک ممکن نشود و امر دایر شود ما بین اینکه یا باید بسادات داد یا بماند و تلف شود
پس مالک خود میتواند داد و اگر باستصواب بعضی از طلبه علوم و عدول مؤمنین باشد بهتر
خواهد بود والله العالم بحقایق احکامه و اولیائه الکرام علیهم السلام باب چهارم در سایر صدقات است

و در این چند

و دران چند مبحث است **مبحث اول** بدانکه حق مالی واجبی بالذات نیست بغیر
زکوة و خمس و بدانکه گاهی واجب میشود بنذر و شبه نذر و کفاره و اینها در جای خود مذکور میشود
و گذشت سخن در حق حصاد و جداد که در وقت درویدن غله و برداشتن خرمن و میوه بیرون میکنند
و مستحب است تصدق کردن بقدر مقدور و تاکید بسیار دران است در همه اوقات خصوصا در ماه
مبارک رمضان و خصوصا با اقربا و خویشان و باعث رفع فقر و پریشانی و طول عمر و ادای دین و زیادتی
برکت و رفع بلاهای مبرم میشود و سنت است در اول روز تا رفع شر آنروز کند و در اول شب تا رفع
شر آن شب کند و سنت است از برای مریض و اینکه بدست خود بدهد و بسائل بگوید که دعا کند
و همچنین تصدق کردن از برای اولاد و اینکه بدست ایشان بدهد که او بدهد و توسعه دادن بر عیال
از اعظم صدقاتست و کسیکه وکیل و واسطه میشود در رسانیدن صدقه ایشان از جمله تصدق کنندگانست
و افضل صدقه آنست که خود محتاج باشی و ایثار کنی غیر را بر خود اما نه بحدی که اضرار بخود بکند
و اختلافی که هست در اخبار وارده بجهة اینکه از بعضی بر می آید که تصدق باید از زیادتی کفایت
باشد و از بعضی بر می آید که ایثار خوبست بعضی جمع مابین اینها باین کرده اند که ایثار بر نفس خود
بکنند نه بر عیال خود و ممکن است که مراد این باشد که ایثار خوبست نه بحدی که منشاء اضرار
و اجحاف باشد که خود محتاج نان باشد در توسعه و مستحب است که صدقه بچیز خوب باشد که آنرا
دوست داری و مکروه است که چیز بد نامرغوب را تصدق کنی و مستحب است پنهان دادن صدقه مگر
در زکوة افضل آشکارا کردن است مگر آنکه غرض صحیحی داشته باشد مثل اینکه دیگران هم رغبت کنند
یا بجهة رفع ایهام ترک مواسات و سنت است زود دادن آن و پیش از سؤال دادن و کم
شمردن و ضیافت کردن اگرچه از جمله صدقاتست و همچنین آب دادن و اگر سائل بسیار باشد
بسه نفر از ایشان بدهد و در باقی مختار است و مکروهست سؤال کردن که هر کسی که دری از سؤال بر خود

واگر خدای تعالی در ری از فقر بیرون آورد و مکروهست اظهار احتیاج و شکایت فقر و اگر مضطر شود سؤال دیگر مکروه نیست و مکروهست رد سایل و احادیث بسیار در این مطالب مذکوره وارد است و ذکر

انها وذکر فضایل صدقه در این کتاب نمیکنیم **بحث دویم** بیش دانستی که تصدقات مستحبه را میتوان بنی هاشم داد و انچه برایشان حرام است بنا بر اقوال همان زکوة و فطره است بلکه دادن تصدقات مستحبه برایشان افضل است و اخبار در صلهٔ ذریهٔ طیبه و احسان بایشان بسیار است و باعث خوشنودی ان جناب و شفاعت کردن او میشود در روز حساب و بحیوانات حتی بماهیان دریا هم چیز دادن ثواب عظیم دارد و جایز است تصدق دادن بیهود و نصاری و مجوس هرچند بیگانه باشند و همچنین غیر اینها از مخالفین لا دشمنان اهل بیت علیهم السلام **بحث سیم** شرط است در صدقه اینکه شخص دهنده اهل تصرف در مال باشد نه مثل طفل و دیوانه و ایجاب و قبول هرچند بلفظ نباشد و تحقیق دادن و گرفتن باشد اینکه بقبض فقیر بدهد بارضا و نیت قربة هم داشته باشد و بدون اینها صدقه متحقق نمیشود و جایز نیست پس گرفتن صدقه بعد از انکه بقبض فقیر داد اما تا بقبض او نداده است میتواند بدیگری بدهد یا خود تصرف کند و بعضی جایز دانسته اند رجوع در تصدق را در جایی که میتوان در صورت هبه رجوع کرد مثل تصدق بغیر ارحام امثال ان و اصح و اشهر قول اول است و در حدیث است از رسول خدا صلی الله علیه واله که مثل کسی که تصدق بکند بعد از ان عود کند در ان تصدق مثل کسی است که قی کند

بعد از ان عود کند بقی خود و از اکل نماید تمت الکتاب بعون الله الملک الوهاب

فی سلخ شهر رمضان المبارک فی سنه ست عشر و مائتان بعد الالف ١٢١٦

من الهجرة النبویة المصطفویة علی یدی اقل الطلاب

واحقر العباد محمد بن ... اسمعیل ...

اللهم اغفر لنا ولوالدینا ولجمیع

المؤمنین والمؤمنات

بمحمد

وآله الطاهرین

[illegible]

٢٧

كالارادة والكراهة وامثالهما بحيث اذا قصد بلفظ بعت مثلا الحكاية عن وقوع هذه الحالة فى نفسه فهو
خبر واذا قصد التعيين عن هذه الحالة بهذه الصيغ بان معنى هذه الالفاظ هذه الحالة لا الحكاية عن
وقوعها فهى انشاء كما حكى عن بعض الفضلاء لعدم فهم هذه المعانى من هذه الالفاظ وعدم التفات
الذهن اليهما اصلا لا المتبادر منهما ماذكرنا ولعله ينظر اليه ما مر من استدلال العضدى القطع بالفرق
بين الخبر والانشاء واما المقام الثانى فالمشهور بينهم انها من المنقولات الشرعية وهو صريح جماعة
من العامة والخاصة وهو ظاهر الباقين وتقدم ان بعضهم جعل ظاهر الاكثر انه من المنقولات اللغوية و
العرفية وهو اشتباه فان الظاهر منهم انها من المنقولات الشرعية بعد تصريح جماعة بها ويظهر من احد
التصريح باللغوية فان غايته الاطلاق وهو ينصرف الى الشرعية والقول بان هذه المعانى كانت فى
الجاهلية وكانوا يتعاملون بها لا يدل على ان معاملاتهم كانت بهذه الالفاظ حتى يكون لغوية و
من هنا انه تدطرق على الاستماع فى الاصقاع وتواتر فى الدفاتر والكتب ان الفاظ العقود وهى الايجاب
والقبول توقيفية فما شك فى اعتباره فلابد من اعتباره والاتيان به كما ذكره الاصحاب فى انواع
العقود والايقاعات مكررا فى طى الابواب فالظاهر انه لا تامل فى عدم كونها من المنقولات اللغوية
فاما كونها من المنقولات الشرعية او من المجازات اللغوية قد استعملها الشارع ففيه كلام و
الاصل يقتضى كونها مجازا للدوران الامر بين النقل والمجاز والثانى اولى للغلبة ولاحتمال
كون مقام احداث الاحكام قرينة صارفة عن المعنى اللغوى كالامر الوارد عقيب الحظر فانه للاباحة
لا انه قرينة على صرف الامر عن الوجوب اليها لا انه حقيقة فيه حتى يكون مشتركا لان الاصل عدمه ولكن
الظاهر من الفقهاء والاصوليين كونها من المنقولات الشرعية وليس ببعيد للغلبة الشخصية او
النوعية اذ الكثرة على الاخرى وهى خاصة وتلك عامة والخاص مقدم ولتقدم الاثبات على النفى وفيه
بعد محل نظر وتامل ويتفرع على المسئلة فروع الاول انه لو قيل للكافر امن بالله او اسلم لله فقال
او من او اسلم بصيغة المضارع فقيل انه يكون مؤمنا كما يكون اقسم بالله يمينا ولا يحمل على الوعد الا
مع القرينة ولو اتى بالماضى فقال امنت واسلمت قيل فيحتمل ان يكون مؤمنا الثانى اقرار
الامام او الحاكم بالشئ ان كان على جهة الحكم كان حكما وان لم يكن بان كان فى معرض الحكايات والاخبار
عن الامور المتقدمة لم يكن حكما كذا ذكره الاسنوى فى التمهيد نقلا عن الرافعى مصباح اختلف
العلماء فى ان الفاظ العبادة هل هى اسامى للصحيح منها او الاعم منه ومن الفاسد وتنقيح المرام

يتوقف على رسم مقدمات فى المقام الاولى ان موضوعات الاحكام سواء كانت عبادة او معاملة او ايقاعا
فان كانت مجملة فلا ريب ان الواجب وجوب الاخذ بالمشكوك فيه جزءا كان او ركنا او شرطا والامتناع عما يحتمل
كونه مانعا وانه لا يصح الحكم بالصحة فيها ما لم يثبت من جهة ومرجع هذا الكلام الى ان الاصل فى العبادات و
المعاملات والايقاعات الفساد حتى يثبت الصحة وان الصحة حكم شرعى يحتاج فى ثبوتها الى دليل شرعى و
كون الفساد حكما شرعيا ايضا يحتاج فى ثبوته الى دليل شرعى لا يناقض الاصل الذى اصلناه والاساس الذى
اسسناه اذ عدم ثبوت المقتضى للصحة هو دليل الفساد والامتناع ارتفاع النقيضين لان الصحة والفساد
على التفاسير المعروفة نقيضان والاستصحاب واتفاق جميع الاصحاب ناهض عليه بل يمكن ادعاء انه من
مقتضيات العقول فلا بد من القبول ولا مجال للانكار اصلا والاجمال قد يكون باعتبار استفادة الوجوب
من الاجماع المحصل العقلى ان لم يكن هناك عموم او اطلاق يتمسك بهما فى رفع المشكوك من الوجوب
على وجه الجزئية او اشتراطه عليه بضميمة اصالة البرائة واصالة عدم الاشتراط فلا بد من الحكم بالوجوب
والاشتراط لان الذمة قد اشتغلت بالعبادة يقينا كما هو الفرض فلا بد من حصول البرائة اليقينية
وهى لا تحصل الا بالاتيان بالمشكوك ففى مثل هذا المقام لا يمكن جريان الاصل بل يسلك بقاعدة الاشتغال
والاحتياط وهذا لا يتفاوت بين القول بكون العبادات وغيرها اسامى للصحيح او الاعم منهما ومن الفاسد
بل الكل معترف بما ذكرناه ولذا يحكم بالاشتراط فى المعاملات مع انها موضوعة للاعم اتفاقا ظاهرا
فكان ينبغى الحكم بالصحة للاصل مع انه يحكم بالفساد فتبين ان الامر مدار الاجمال والظاهر ان الحكم الذى
ذكرناه اتفاقى واجماعى ولا يشك فيه ارباب العقول فضلا عن اجلاء الفحول وقد لا يكون باعتبار استفادة
الوجوب فى عبادة او الصحة فى معاملة من اطلاق او عموم مستند الى الشارع لكنه مقيد او مخصص
بمجمل متصل او منفصل او مشكك يتفاوت افراده شيوعا وغيره او وارد فى بيان حكم آخر بحيث
لا يكون محط نظره الى نفس الاطلاق من حيث هو ففى جميع هذه الصور يحكم بالاجمال ولزوم الاخذ
بالاحتياط بالمشكوك لثبوت التكليف وعدم الخروج عن العهدة الا بالاتيان بالمشكوك فيه وعدم
الطلب الا من بالماهية المطلقة كما هو الفرض وعليه فلو اختلف فى وجوب قرائة السورة مثلا
فى الصلوة ووجوب الابتداء بالاعلى ووجوب الموالاة العرفية والترتيب بين الرجلين فى المسح فى
الوضوء فلا يصح الحكم بالصحة وصدق الامتثال وعدم الوجوب للاصل كما صدر عن كثير من المتاخرين
من الاصحاب لتقييد الاوامر الواردة بالصلوة بما يوجب الاجمال فى الاطلاق كقوله صلوا كما رأيتمونى

اصلی والاوامر الواردة بقوله ع هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وهو غير معلوم على ان الغالب الشايع فی غسل الاعضاء هو الابتداء بالاعلى فيكون اطلاق الامر بالغسل مشككا فلا يشمل الفرد النادر فيكون الامر بالنسبة اليه مجملا فيحتاج الحكم بالصحة الى حجة على ان اوامر الوضوء قد وردت فی بيان حكم اخر فيكون مجملا من هذه الجهة ايضا كما لا يخفى على من تصفح موارده ثم ان التحقيق الذی ذكرناه ليس مختصا بالصلوة والوضوء بل يجری فی جميع العبادات لحصول الاجمال بالنسبة الى الجميع بقوله ص خذوا عنی مناسككم وقلما يكون هناك عبادة او معاملة او ايقاع يخلو عن الموانع المذكورة من التقييد الاجمالی الحاصل من العلم الاجمالی وورود فی مقام بيان حكم اخر والتشكيك فی افراده وعليه فلا يمكن اجراء الاصل فی اكثر ابواب الفقه فلاحظ وتامل فان قلت الامر كما ذكرت والحكم كما استفدت لكن بشرط حصول الاجمال فی موضوع العبادة او المعاملة من جميع الوجوه واما اذا كان مبينا من وجه ومجملا من وجه وتحققت الماهية لغة او عرفا فلا مانع من اجراء الاصل بالنسبة الى المشكوك فاذا حصل الاجماع على وجوب عبادة او صحة معاملة ففيما شك فی اعتباره بعد تحقق الماهية و حصولها متيقن بالاصل فی محل الخلاف بعد الفحص وعدم ظهور دليل الوجوب والاشتراط وبالجملة فنفس الاجماع على الوجوب او المشروعية وصدق الاسم وتحقق مفهوم المسمى كاف فی الحكم بالصحة ولا حاجة الى مقتضى الصحة سوى ذلك قلت المبين من وجه يثبت اعتباره بالنسبة الى ذلك الوجه ولا يثبت به عدم اعتبار غيره والمفروض ان الماهية المطلوبة المعتبرة عند الشارع لها اجزاء وشرايط بتمامها وهذا يوجب الشك فی انه هل هو المركب من ذلك الشیء او الاعم من ذلك فيجب تحصيل البراءة بعد ثبوت اصل التكليف بنفسه وامثال الاصل لا يثبت الماهية التوقيفية والمفروض ان الاجماع انما ثبت لا بطريق وانه لا اطلاق هناك يقتضی الصحة بعد تحقق مفهوم المسمى فيه يحكم بالصحة فلا بد من وجود الاطلاق او العمل بالمجمع عليه حتى يكون صحيحا فلا يمكن اجراء الاصل فی محل الخلاف ولو كان بعد الفحص ايضا اللهم الا ان يحصل الظن بعدم الدليل وكانت العادة حاكمة بانه لو كان واجبا لظهر فح يمكن نفی الوجوب بالاصل وفی غيره يجب الاخذ بالاحتياط والبراءة اليقينية اذا لم يحتمل الحرمة كما هو الغالب فيما شك اعتباره فيه فی العبادات والمعاملات هذا كله اذا كان مجملا واما اذا كان الموضوع مبينا كما اذا استفيد وجوب عبادة او صحة معاملة من اطلاق خطاب الشارع ولم يكن هناك ما يمنع من العمل بالاطلاق من الموانع المذكورة فح اذا شك فی جزئية شیء لها او اشتراطها به فان كان داخلا فی مفهومه لغة وعرفا بحيث لا يتحقق بدونه فيها فلا ريب فی لزوم الاخذ به وان كان خارجا عن المفهوم يقينا وانه تصدق بدونه فلا اشكال فی دفعه بالاطلاق

وان شك في الدخول والخروج وجب الحكم بالثاني كالاول في لزوم الاتيان به للشك في تحقق المفهوم والظاهر ان
هذا الحكم اجماعي واتفاقي ايضا الثانية ان الخطابات الواردة الدالة على الحكم التكليفي في العبادات او المعاملات
مطلقا غير مقيد بقيد متصلا او منفصلا كقوله اذكر في الركوع كذا واستر عورتك في الصلوة واقرا السورة
فيهما وتابع بين وضوئك والطمانينة بين السجدتين واجبة او القيام في الصلوة واجب الى غير ذلك من امثال ذلك
فهل يتمحض في الحكم التكليفي فقط او الوضعي فقط او يتركب منهما بحيث يدل عليهما جميعا بالاستقلال او
الاستلزام بالحكم بجزئيته للمامور به بحيث لو اخل به يوجب الفساد فيه ولم يحصل الامتثال به لاجله وانه
مشروط لصحة المامور به وجوه واحتمالات مقتضى الاصل الاول اذ غاية ما يستفاد من الخطاب هو الوجوب
في الجملة بمعنى ترتب العقاب على تركه واما كونه بطريق الجزئية او الشرطية بحيث ان الاخلال به يوجب الفساد
كما هو مقتضى الحكم الوضعي فلا ومن هنا ان العلامة ره وجماعة قالوا بان الموالات العرفية واجبة في الوضوء
لا بطريق الجزئية او الشرطية بحيث يوجب اخلاله الفساد للاصل لان الحكم الوضعي كالتكليفي توقيفي يحتاج
الى الايقاف من الشارع بالدليل بعد ثبوت الامر بالماهية المطلقة فاستصحاب اطلاق الامر يقتضي عدم الجزئية اليه ربما يقال انه مع
في معنى الشرطية ويدل عليه انه لو دل لدل باحدى الدلالات المعروفة والكل منتف كما يظهر بادنى تامل
وفيه نظر وجهه سيظهر وقاعدة الغلبة الحاصلة من استقراء موارد الخطابات الواردة بصيغة الامر
او ما في معناها المرادة منها غير الوجوب بالمعنى المعروف تقتضي الثاني ومن هنا انه قد حكم المقدس الاردبيلي
على ما هو ببالي بان الظاهر من هذه الخطابات هو الحكم الوضعي من الجزئية او الشرطية ويشهد به تعبيرات الاصحاب في تعداد
واجبات الوضوء والغسل والتيمم والصلوة والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم تارة بلفظ
الوجوب وتارة بلفظ الاشتراط مع اتحاد الخطاب فيظهر منهم انهم فهموا منها الحكم الوضعي وفهمهم حجة في
مقام مدلولات الالفاظ والاستقراء حجة في مقام اوضاع الالفاظ وان كان مفيدا للظن وبعده فهو حاكم
على الاصل وان كان الاقوى في تعارض الاصل والظاهر تقديم الاصل على الظاهر اذا لم يكن الظهور مستندا الى
دليل شرعي في الموضوعات العرفية والاحكام والعمل بالاصل والقاعدة يقتضي الثالث فان الخطابات بمقتضى
الاصل يقتضي الوجوب مطابقة ويدل على حكم الوضع التزاما فانه ينتقل بعد فهم الوجوب من الخطابات
الى انه جزء او شرط لها بعد التقييد كمفهوم الموافقة على القول بان دلالته التزامية كما يظهر من جماعة
من المتاخرين حيث حكموا بانه حكم الوضع تابع للوجوب فاذا ارتفع الوجوب ارتفع حكم الوضع ومن هنا
قالوا اذا نسي الغصب او النجاسة او ما لا يوكل لحمه وصلى فيه كان صلوته صحيحة اذ الوجوب قد ارتفع

فلا يكون

فلا يكون هناك خطاب حتى يرجع اليه وقد نقل عن الشهيد ره انه استفاد من قوله تعم خذوا زينتكم
عند كل مسجد اشتراط وجوب ستر العورة في الصلوة مع ظهوره في الوجوب الشرعي ومن المعلوم انه استفاده
معه واما الاحتمال الرابع وهو ان يكون دالا على الحكم التكليفي والوضعي بالاستقلال فهو مما لم يظهر
من كلام احد من الاصحاب ويرده لزوم القول باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو غير
جائز عندنا على ما حققناه في اوايل الكتاب وحققه المحققون فالقول به ساقط بالمرة البتة.
كاحتمال القول بعموم المجاز فانه ليس في المقام قدر مشترك يحمل عليه مع عدم قرينة على هذا المجاز
اصلا مع لابدية الحمل عليه من القرينة نعم بقي الكلام في ترجيح الاحتمالات الثلاثة الاول والاول ضعيف
جدا للزوم ترتب عقابات غير متناهية على ترك عبادة مركبة من اجزاء كثيرة والظاهر ثبوت الاجماع
على خلافه بل صرح به شيخنا الفاضل الاستاد المحقق البهائي قدس سره على ما هو ببالي في بعض
تحقيقاته وللمنع اصل الاصل في المقام لعدم دليل على العموم بل غايته ثبوته في الجملة ولو سلم
فالتقييد يخرجه عن الاصل للتبادر وغيره مما مر ومنه انقدح ضعف احتمال الثالث لو اريد منه
بقاء الامر على ظاهره ودلالته على الشرطية زايدا على الوجوب ولو اريد ان الامر واسطة في فهم
الحكم الوضعي فهو يرجع الى الثاني وصار النزاع في ان دلالته على الحكم الوضعي هل هو بالمطابقة
او الالتزام والخطب فيه سهل بعد ثبوت اصل الدلالة والاقوى عندي ان دلالته على الحكم الوضعي
التزامية والامر واسطة في فهمه كما هو الظ من هذا التركيب لغة وعرفا ولكن التراكيب تختلف في
الظهور والخفاء فان مثل قوله اركع ذاكرا وصل قائما وتشهد حال الاوضم عند الا تامل ولا
يتامل فيه احد في ان المراد منه الجزئية على ما هو التحقيق من ان الامر المقيد بقيود هو امر واحد بالمجموع
المركب من المقيد والقيد لا امر بالقيد والمقيد معا ومن هنا قالوا ان القضاء انما يكون
بامر جديد وليس الامر بالاداء امرا بالقضاء على ما هو الحق والصواب ومن ثم بانتفاء الجزء
ينتفي الكل فيفسد لعدم تحقق المامور به وعدم ثبوت الامر بغير القيد والصحة فرع
الامر وكذا اذا ورد امر مطلق وورد امر مقيد كقوله صل وورد وليكن الصلوة مع القيام
والاستقرار فانه لا ريب في فهم التقييد منه ولا يسري الحكم المذكور الى المندوب كما ذكرنا
سابقا في كتابنا المسمى بمشارع الاصول ولكنه الان فيه اشكال من جهة الاصل المؤيد ومن
جهة ان الغالب في المندوبات تبعية الشرط للمشروط المندوب في كونه شرطا للكمال لا للصحة

والوجوه معه فلا يبعد القول بان الاصل في المذهب انه شرط الكمال فالزيارة الجامعة بدون الغسل صحيحة مع ورود قوله ع ندوات على غسل فانه يحمل على انه شرط الكمال وكذا التكبيرات المستحبة في الصلوة فانها تذييد بقيود ليست شروطا لصحتها الى غير ذلك من امثال ذلك واما الامثلة المذكورة في عنوان المقدمة المشتملة على كلمة الظرفية فاستفادة الجزئية منها لا يخ عن اشكال وخفاء ولكنها غير بعيدة جدا بل متعينة الحكم التبادر في الجزئية والاتحاد وان كان تعدد الامر يقتضي تعدد المامور به فان المتبادر من الظرفية مدخلية المامور به في العبادة وان بينهما نوع ارتباط ظاهر في الصحة والوجودية والظ عدم التفرقة بين الامر المطلق والامر المقيد و بين الامر بنفس القيد فقوله ع ابدء وضوئك بعضه بعضا مقبل لقوله ع توضاء فالظاهر منه الاتحاد في الجزئية ثم بعد ظهور الوضعية من الخطابات فالظاهر منها الوجودية شرطا كان او جزء للماهية او المصداق فلا يتفاوت الحكم بين العلم والجهل والاختيار والاضطرار بحكم التبادر وغيره وهل هو الاصل فيه الركنية بمعنى ان الاخلال به عمدا او سهوا او جهلا او زيادته كذلك يوجب الفساد كما هو معنى الركن عند الفقهاء ام لا والتحقيق فيه كما عليه شيخنا الاستاد المحقق والسيد الفاضل المتوحد البطلان بالاخلال وعدم البطلان بالزيادة اما الاول فلاستواء الامور المذكورة في الحكم الوضعي كما عرفت واما الثاني فلاصل الا اذا كانت الزيادة يوجب اخراج المامور به عن حقيقته ومفهومه بحيث يصير حقيقة جديدة كالاجزاء التي تتقوم الماهية بها كما ذكر الفقهاء ان للصلوة اركانا معهودة نج يبطل بالزيادة هذا هو مقتضى الاصل وقد يخرج عنه بانه مع التعذر لم يسقط التكليف ومع السهو والنسيان يصح كالقيام في الصلوة فانه مع التعذر يقوم مقام شيء اخر وكذا غيره من اجزاء الصلوة اذا نسي منها وبطل في ركن اخر لم تبطل على خلاف الاصل للدليل الذي دل عليه ثم الدليل الذي دل على ثبوت حكم الوضع ان كان لفظيا حكم بالفساد بانتفائه ولو سهوا وان كان اجماعا فلا بعد ثبوت اطلاق الامر في غير مورد الاجماع مثلا اذا قال الشارع صل ثم قال ويجب القراءة فيها فالظ منه عدم تحقق الامتثال بتركها ولو سهوا فاذا قام الدليل على الصحة معه على خلاف الاصل فالامتثال والصحة انما يكون بالامر الثاني لا الاول واما اذا حصل من الاجماع ان قراءة السورة واجبة في الصلوة فالقدر المتيقن منه هو حالة القدرة والتمكن وفي غيرها

لم يثم

لم يقم دليل على البطلان فيحكم بالصحة لاطلاق الامر واصالة عدم التقييد فظهر الفرق بينهما فلاحظ الثالثة
انهم قد ذكروا ان العباده هي ما يتوقف صحتها على نية القربة والمعاملة بخلافها والظاهر ان المراد منها
في العنوان هي الحقايق والماهيات الجعلية من الشارع المنقولة عن معانيها الاصلية القديمة الى هذه
المعاني الجديده فما كان باقيا على المعنى الاصلي ولم يحصل فيه تصرف من الشارع كالاجزاء من الوضوء او الصلوه
مثل الركوع والسجود والغسل والمسح والقيام لا يكون من محل النزاع فالركوع اذا شك في وجوب الذكر
او الطمانينه يحكم فيه الاصل اذ هذا النزاع انما نشاء من جهة الشك في الاجمالية والبيانية فاذا كان
مبنيا لغة وعرفا فلا بد من الحمل عليه ونفي الزايد المشكوك فيه بالاصل لوجود الاطلاق وعدم دليل
التقييد وعليه فالمراد من العبادات هو ما يتوقف على ايقاف الشارع ويكون من جعلياته لا ما هو
المعروف منهم وعليه فيجري النزاع في بعض المعاملات كالظهار واللعان والنكاح والايلاء
فانه من جعلياته فعنوانهم ليس بسديد الا ان يكون مبنيا على الغالب فان الغالب من المعاملات مبين
اي بانه كان الغالب من العبادات مجملا لا يعرف معانيها الا ببيان الشارع كاطلاقهم الحكم
بان العبادات توقيفية دون المعاملات مع ثبوت التوقيف بالنسبة الى بعضها ايضا ثم الظاهر
من قولهم انها اسامي للصحيحة انها موضوعة لها لحكم التبادر وهو على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
ظاهر كما هو الحق ولعل التعبير بهذا الوجه انما هو لمثبتيها ثم شاع وسرى الى النافين واما على القول
بنفيها فهو محمول على عرف المتشرعه فان تعيين المعنى الحقيقي في عرف المتشرعه يستلزم تعيين
المعنى الشرعي ولو مجازا والا فالاصل تعيين المعنى الشرعي المستعمل فيه الفاظ العبادات بما يفهم
اليه كل من الفريقين وح فالمقصود من هذا النزاع هو تعيين مراد الشارع من هذه الالفاظ حقيقة
كانت او مجازا فلا يتوقف هذا النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية كما يفهم في بادي النظر
كما اشرنا اليه ثم المراد من الصحة عند الفقهاء هو ما وافق الامتثال لامر الشارع بالشيء من حيث
انه امره به واذا كانت العباده مركبة من اجزاء مقومة للماهية واجزاء زايدة عن صدقها بحسب الوجود
ومشتملة على شروط خارجة وهي قد يكون مشكوكة فاتصافها بالصحة وملاحظتها تختلف بالاضافة
اليها ولا ريب في ملاحظتها بالاضافة الى المعلومة او المظنونة بالظن الاجتهادي من حيث
اعتبارها فيها مقومة كانت ام لا وانما النزاع والتامل في ملاحظتها بالنسبة الى المشكوكة و
مرجعه الى اجمالية العباده وبيانيتها فمن قال بالاول قال بالاول ومن قال بالثاني قال بالثاني

وبعبارة اخرى هل يحصل بيانها بحكم المتشرعه باعتبارها وعدمه من حيث انه كاشف عن جعل الشارع ام لا بد فيه من حكم الشارع ام لا بد فيه من حكم الشارع بالخصوص اعتبارها وعدمه ولا ريب في عدم تحكم اللغة والعرف في مثل هذا الباب بل لا بد من احد الامرين الاولين كذا قرره بعض الاجلاء من فضلاء العصر دام ظله وفيه نظر فان بعد القطع بحكم المتشرعه بالاعتبار وعدمه فلا ينبغي التامل في حكم الشارع به وجودا وعدما فالظاهر ان النزاع والتامل كما يكون في حكم الشارع به يكون النزاع في حكم المتشرعه ايض ومن هنا يمشي النزاع في المسئله على القول بنفي الحقيقة الشرعيه كما مرت اليه الاشاره وبالجمله فلا ريب في توقيفية اعتبار الاجزاء وعدمه ولكن النزاع في حكم المتشرعه حتى يكون وسيلة لمعرفة ايقاف الشارع به وعدمه كذلك فاذا لم يثبت من الشارع ولا من المتشرعه حكم فالقائل بالصحيح يقول بوجوب التوقف في تشخيص المدلول والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقليه من وجوب الاحتياط في المشكوك فيه لانه رجوع الى الشك في المكلف به بعد ثبوت اصل التكليف لا رجوع الى الشك في التكليف حتى يتشبث الى اصل البرائه والقائل بالاعم يقول بثبوت الحكم بالاعم عند المتشرعه لكاشف عن ثبوته عند الشارع فاذا لم يرد من الشارع حكم بالدخول يحكم بعدم اعتباره ويرجع الى اصل البرائه فيحكم بالصحة باصل البرائه ظاهرا وان كانت فاسدة في الواقع وبالجمله فالذي افهم ان النزاع في المسئله انما يكون في كون العبادات مجملة او مبينة عند المتشرعه او الشارع في كونها موضوعة في الاعم او مستعملة فيه ولو مجازا عند الشارع بالاحداث والاختراع لان البيان بحكم المتشرعة بالدخول والخروج هل هو موثق في البيانية عند الشارع ام لا كما فهمه البعض لما عرفت ومنه انقدح ثمرة النزاع من الحكم بعدم الامتثال فيما لم يعلم بالفساد على الاول وبه وفيه على الثاني ما لم يتحقق الفساد من الخارج لتحقق الماهية وصدقها عليه بن عمر ودجود المصحح من اطلاق الامر ودفع المشكوك بالاصل وليس مراد القائل بالصحة هو الصحة الواقعية القطعية بحيث لا يحتمل الخلاف واقعا فانه مما لا يتاتى من احد حتى من العلماء المهرة بل المراد هو الصحة الظاهرة المستندة الى دليل شرعي اجتهادي يكشف عن الواقع ظنا وان وجد الخلاف في المسئله من الفتاوى والاخبار ولما الصحة المستفادة من عدم ظهور الدليل على الوجوب بعد الفحص الدال على عدم الوجوب فان كان فيما اذا قضت العادة بانه لو كان واجبا لظهر كما اذا كانت المسئلة عامة البلوى شديد الحاجة اليها فيحكم بالصحة باصالة البرائة لكشفه عن عدم الوجوب في الواقع ظنا او قطعا مما يصح التمسك باصل البرائة في العبادة وان قلنا

[illegible]

بانها اسامى للصحيحة والا لما يحكم بالصحة بمجرد عدم الظفر على دليل الوجوب فانه ربما يحصل الظن بالدليل على الوجوب اجمالا ولكنه لم يصل اليه الدليل ففى مثل المقام وجب العمل بالاحتياط ولا يجوز التمسك بالاصل الرابعة انه لا ريب فى ان الماهية المحدثة من الشارع متصف بالصحة فقط بمعنى ان انه لو اتى بها على الوجه الذى اخترعه اوجب الامتثال والاجزاء للامر بالماهية وانه لا ريب فى ان الشارع اذا استعمل الالفاظ فى المعانى المحدثة بالوضع على المختار او بالمناسبة على غيره فهو يريد به تلك الماهية على الوجه الصحيح بهذا المعنى ولكن الوجه فى الاختلاف انه لما كانت العباده مركبة الاجزاء مشتملة على الشرايط وقد وضع اللفظ بازائها او استعمل فيها ولو مجازا ولكنه يحتمل الان يكون المستعمل فيه هو الماهية المركبة من الاجزاء الداخلة فى قوام الماهية فقط بمعنى ان الموضوع له او المستعمل فيه هو الماهية المحدثة مع قطع النظر عن كونها جامعة للاجزاء الغير الداخلة فى قوام الماهية والشرايط الخارجة عنها والان يكون هو الماهية مع ملاحظة الاجتماع للاجزاء والشرايط بمعنى انه هو الماهية حال كونها جامعة لها لا بمعنى انه موضوعة او مستعملة فيهما معا والا لزم دخول الشرط فى المشروط ومن المعلوم ان الشرط خارج عن المشروط ومن احتمال الوجهين حصل الاختلاف بين الفريقين لا يقال لا وجه لهذا الاختلاف

فانه قد تعلق الامر والطلب بالعبادة ولا يتعلق بالفاسدة فلا يكون مطلوبة بل انما يتعلق بالصحيح من جميع الحيثيات ففى مقام الشك وجب الاتيان به او تركه حتى يتحقق الامتثال بالاحتياط لانا نقول بعد احتمال كونه موضوعا للاعم فالامر قرينة لعدم ارادة ما علم فساده لانه قرينة لما علم صحته و صدق الاسم وطلب المسمى ما لم يعلم فساده يكفى فى اثبات المطلوبية والصحة واذا عرفت المقدمات فاعلم ان هذا النزاع ليس معنونا فى كتب الاصول والفقهاء مفصلا الا فى كلام بعض المتاخرين من مشايخنا المعاصرين وانما يظهر من تضاعيف كلماتهم فى مقامات عديدة مثل بحث المجمل والمبين وبحث دلالة النهى على الفساد وبحث الحقيقة الشرعية من الاصول وفى بحث النذور والعهود والوصايا والوقوف وبعض مباحث الطهارة والصلوة من كتب الفقه والقول بالصحيح مذهب جمع من القدماء الاصحاب منهم السيد والشيخ والمتاخرين ومنهم العلامة والشهيدان والسيد عبد الدين والمحقق الكركى واليه ذهب شيخنا الفاضل المحقق البهائى وسيدنا السيد وشيخنا الوحيد استاد الاساتيد وقد عزاه الى اكثر المحققين وربما الى ان شيخنا البهائى ره ذكره فى بعض فوايده انه مجمع عليه بين الاصحاب وهو مذهب كثير من العامة بل نقل الرازى والاسنوى انه مذهب الاكثر وربما

يستظهر ايضا من الشهيد الثاني وفخر المحققين في الروض والايضاح الاجماع عليه حيث قال الاول في الاول
بعد قول العلامة ره في الارشاد في بحث محاذات المرأة للرجل في الصلوة والاقرب اشتراط صحة الصلوة
وجه الاقرب ان الفاسدة لا صلوة وحمل الالفاظ عند الاطلاق على الصحيح كالعقود وقال الثاني في الثاني
في البحث المذكور بعد قول المذكور في القواعد ووجه القرب ان الفاسدة لا صلوة وكان اطلاق الصلوة
عند الفقهاء محمول على الصحيحة في غالب ابواب الفقه والقول بالاعم ايضا مذهب جمع من الاصحاب
منهم بعض من اختار الاول في موضع اخر كالعلامة في النهاية في دلالة النهي على الفساد قال والتحقيق
ان الشرعي ليس منحصرا في الصحيح المعتبر في نظر الشارع اذ ليس المراد به المامور به لاستحالة النهي عنه
بل ما وضع اللفظ بازائه سواء كان صحيحا او باطلا وكالسيد عميد الدين في المنية قال والحق ان
يقال ان الصلوة مثلا يصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة وكالشهيد الثاني في التمهيد ومنهم غيرهم
من المتاخرين وقد حكي شهرة هذا القول من الشيخ جعفر القاضي ره في حاشيته على الروضة والقول
بالصحيح هو الاصح ولنا على ذلك وجوه الاول ان المتبادر من هذه الالفاظ في مقام الاستعمال طلبا
او خبرا هو الصحيح كما يظهر من قوله صل وتوضأ واغتسل وصم وصليت وتوضأت واغتسلت الى
غير ذلك والتبادر من اقوى امارات الحقيقة فيكون موضوعا للصحيح واحتمال كون التبادر اطلاقيا
لا وضعيا كالمعاملات مثل البيع والصلح والغسل والمسح مع وضعها للاعم وانصرافها الى الصحيح
مدفوع بان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا حتى يثبت خلافه وقد ثبت في المعاملات للقطع
او الظن بعدم تصرف الشارع فيها غالبا وبقائها العرفية وعرفا فوجب القول به فيها دون غيرها
لعدم ثبوت المخرج عن الاصل فيه فيعمل به فيه وربما يدعى الظهور في ان هذا التبادر من نوع الاطلاق
دون الوضع لان امارات كونه من الوضع فهم الصحيح متى اطلق مجردا عن القرينة وليس كذلك
لعدم فهم الاخبار بالصحيح من قول القائل رايت زيدا يصلي وعدم الحكم من قوله رايت الخارجي
يصلي بشهادة بشهادته باسلام الكافر ومنه لا يحكم بكذبه لو ظهر فساد صلوة الرجل وكان المتبادر
من قوله فلان لا يصلي نفي اصل الفعل لا النفي على الوجه الصحيح ولذا يحكم بالكذب لو اتى به على الوجه
الفاسد ولعدم جواز الاخبار بان فلانا صلى الا بعد علمه باجتماع جميع الشرائط فيها مع الاتفاق
على جوازه ويندفع الكل اما الاول فلانه مع علمه بالفساد لا يخبر بطور الاطلاق ولو اخبر فهو يريد صورتها
مجازا وبدونه يريد الصحيح لظاهر الظاهر حال المسلم ومنه انقدح وجه عدم الكذب لو ظهر الفساد واما

علم الحكم بالاسلام فنمنع المنع لوجعلنا ها ملازمة له والا فالحكم به جعلت اسما للصحيحة ام لا واما الثاني
فلان الظاهر من هذا القول نفي حقيقة الصلوة التي لا يكون مع الفساد صلوة فلا نسلم الكذب لو اتى
به على الوجه الفاسد لانه لا يكون الصلوة حقيقة والتبادر في اصل نفي الصلوة ينطبق مع الوضع للصحيح
وللاعم واما الثالث فلان الاخبار بانه صلى مع عدم علمه باجتماعها الشرايط الصحة من اجل ان افعال
المسلم محمول على الصحيح ظاهرا من جهة هذه القاعدة يخبر بانه صلى وقد يعارض بانه لو كان التبادر
في هذا المقام حجة ودليلا على الحقيقة للزم الحكم بكون الالفاظ العبادات حقايق في الفرد الكامل
المشتمل على المستحبات لانه المتبادر فيكون الفرد الغير المشتمل عليها او الفرد الذي ترك فيه بعض الواجبات
سهوا او لعذر مجازا او حقيقة اخرى فيكون مشتركة لفظا بين الافراد واللازم باطل جدا وفيه منع
التبادر اولا ومنع كونه من جهة الوضع ثانيا بل باعتبار الغلبة والشيوع ويدل عليه عدم السلب عن
الفرد الغير المشتمل على المستحبات بخلاف الفرد المشتمل على بعض الواجبات دون بعض فيصح السلب عنه و
ربما يقال ان هذا النزاع لفظي بعد تسليم ان المتبادر من هذه الالفاظ هو الصحيح لوجوب حمل الاطلاق
على الفرد المتبادر كائنا ما كان من وضع او خارج فلا يجوز التمسك بالاطلاق ودفع ما يحتمل اعتباره من
اثباته بالشرط وترك المانع بالاصل لحصول الاجمال الموجب للاخذ بالاحتياط وتحصيل البراءة اليقينية
ويندفع اولا بالنقض في المعاملات لوجود المقتضي وهو التبادر الذي يوجب الانصراف الى الصحيح مع
التمسك بالاطلاق ودفع المشكوك بالاصل وثانيا ان هذا الكلام انما يتم لو انحصر الخطاب في الاطلاق
وليس كذلك فانه قد يرد بلفظ العام بان يقال كل صلوة يجب فيها كذا وكذا ومع وجب الحمل على جميع الافراد
انا التبادر انما يوجب صرف المطلق الى المتبادر لا حمل اللفظ العام عليه فحصل الفرق بين القولين
من هذه الحيثية بتقريب ان غير المتبادر وهو الاعم معنى مجازي لا يحمل اللفظ عليه الا بالقرينة فعند
التجرد عن القراين يحمل على المعنى الحقيقي هذا على القول بالصحيح واما على القول بالاعم فغير المتبادر ايضا
من افراد المعنى الحقيقي فاذا ورد بلفظ العموم كالمثال المذكور يحمل على جميع الافراد بمقتضى اللفظ و
ثالثا انه لو تم ذلك للزم الاجمال في جميع الاطلاقات الشرعية لان المتبادر من كل اطلاق ورد في عبادة
او معاملة هو الفرد المعتبر عند الشارع فلا يجوز التمسك بالاطلاق بالنسبة الى الفرد الذي لا يعلم
انه من المعتبر ودفعه بالاصل للزوم الاجمال المنافي للاستدلال فاذا قال الشارع قم في الصلوة فالمتبادر
منه هو الفرد المعتبر يقينا عند الشارع وهو القيام المشتمل على نصب الفقار والرقبة فاذا شك في وجوبه

فلا يمكن التمسك بالاطلاق ودفعه بالاصل مع ان هذا خلاف المعهود من طريقة الاصحاب جدا فى غير العبادات
المتحدثة من الشارع كالمثال المذكور فانهم من يتمسكون بالاطلاق والاصل فى جميع ابواب الفقه
ولا يرتابون فيه اصلا والحاصل انه اذا ورد خطاب فى غير العبادات فالاصل يقتضى اعتبار كل فرد من افراده
بنفس الاطلاق حتى يثبت خلافه بالدليل الاقوى من نفس الاطلاق فيقيد به ويبقى الاطلاق فى غيره واما
فى العبادات فلما لم تكن معلومة وضعها للاعم بل قد علم وضعها للصحيح فلا يمكن الحكم بالصحة بنفس
الاطلاق للاجمال فلا بد من عدم اعتبار فرد من افرادها الا اذا قام الدليل على اعتباره ومن هنا اختلف
الحكم فى العبادات والمعاملات ولا يتمشى ما فى المعاملات فى العبادات فلاحظ الثانى صحة
السلب عن الفاسده وهو امارة المجاز عرفا اما الاول فلانه لو قام احد مستدبرا او احدث متن او
تكلم او كبر وركع وسجد فانه لا شك ولا يشك فى انه يصح ان يقال انه لا يصلى وليس هذا بصلوة
والمنكر لذلك منكر للبديهية والوجدان كما هو المحسوس بالعيان واما الثانى فلما تقدم فى بحثه وانه
من المسلمات ولا يعارضه الاطلاق لانه اعم من الحقيقة والمجاز ودلالة عدم الصحة على المجاز اظهر من
دلالة الاطلاق على الحقيقة فيقدم عليه لتقدم الاظهر على الظاهر كما فى اطلاق الحمار على البليد وصحة
سلب الحمار عنه ونحو واضح الثالث ان الظاهر من قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة
الا بطهور ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ولا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات وامثال ذلك
مما لا يكون بهذه الحيثية كقوله عم الصلوة ثلاثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود نفى
الحقيقة والماهية بفقد الاشياء المذكورة وثبوت تحقق الماهية بالشرط الخارج عنها وهو لا يتم الا على
القول بالوضع للصحيح والحمل على نفى الصحة فى الامثلة الاول وثبوت التثليث فى الثواب او الصحة فى الاخير
تاويل لا يرتكب بغير دليل كما وجد فى نظايره مثل لا نكاح الا بولى ولا عتق الا فى ملك ولا طلاق الا بشهود
ونحو ذلك فلا بد من الاعمال به بخلاف ما نحن فيه وقد اورد عليه بان الحمل على نفى الحقيقة بعيد عن
منصب الشرع اذ وظيفته بيان الاحكام وضعا او تكليفا لا بيان الحقايق والماهيات كما ذكروا فى قوله عم
الطواف بالبيت صلوة ان المراد منه التشبيه فى الحكم الشرعى وفيه ان بيان الماهيات المجعولة من
الشرع ليس بعيدا عن منصبه بل لا بد من بيانها منه لعدم اهتداء العقول ولذا قالوا ان ماهية
العبادة توقيفية كالاحكام مع ان مثل هذا البيان بهذا النحو يرجع الى بيان الاحكام ان معنى قوله عم
لا صلوة الا بطهور ان شرط وجودها الشرعى الملازم للحكم الوضعى هو الطهور فيكون من منصب الشارع وربما

يخارق

عن العوارض الخارجية من صحة او فساد وغيرهما هو معنى قولنا لا بشرط فالصغرى ممنوعة سلمنا تعلقها بالصحيح ولكن
تعلق الامر بنوع من الجنس لا يستلزم وضع اللفظ لذلك النوع وقوله ولا امر بالفاسد انما يتوجه على من يقول بوضعها
لكل من الصحيح والفاسد ففيه نظر لانه ان اراد بالقدر المشترك المشترك بين الصحيح والفاسد بحيث يكون الفاسد
فردا من الطبيعة لو اتى به في الخارج فهو ممنوع فانا نقول ان الشارع جعل مثل الصلوة طبيعة بحيث انه لو اتى
بها كانت متصفة بالصحة بمعنى موافقة الشريعة من جميع الوجوه التي جعلت شريعة ووضع اللفظ بازاء
جعله فان الظاهر بل المتيقن موافقة الوضع للجعل وان اراد به المشترك الساري في الافراد الصحيحة
فهو مسلم ولا يرد المنع على الصغرى وبعد ما ظهر من المراد فلا يرد ما ذكره فيما بعد الى اخر ما ذكره و
ربما يجاب عنه بمنع الصغرى ايضا بعدم الدليل عليها والاوامر وان كان الظاهر منها ذلك لانها
ظاهرة في ارادة الطبيعة لكنها لا تفيد اليقين بالكلية حتى يتجه الاستدلال وانما غايتها الظهور وهو
غير صالح له لجواز ان يجمع بينها وبين ما دل على ان الفاسد لا يكون مأمورا به بتخصيص الاطلاقات بغير
الفاسد والحاصل انه كما يحتمل ارادة الطبيعة منها فلا يحتمل ان يكون فاسدة كذا يحتمل ان يكون الامر قرينة
على ارادة الصحيحة فيجمع بين ما دل على ان الفاسد لا يكون مأمورا به وبين الاطلاقات بالتقييد ويندفع بان
الظاهر من الاطلاق هو الاول فان الامر ظاهر في طلب الطبيعة وهو يستلزم طلب كل فرد منها على سبيل البدلية
والتخيير وبعده ينتقل الى ان كل فرد منها موصوف بالصحة لا تكون فاسدا الا اذا صرح بالعموم بقوله صل اي
فرد من الافراد فانه يفهم منه عرفا ان جميع الافراد متصف بالاجزاء موافق للامر كما هو المشاهد في اوامر الموالي
بالنسبة الى العبيد والظاهر انه لا تامل فيه وغرض المستدل انما هو الظهور لظهور الدليل الثالث في الصحيح فلا يحتاج
الى اليقين بل هو بعد حجيته يغنيني ايضا وبما ذكرنا من الجواب اندفع ايضا ما قيل من ان كون المامور به والمطلوب
هو الصحيح لا ينافي كون الموضوع له هو الاعم لان الغرض من الوضع لا ينحصر في المطلوبية والمامورية حتى لا يكون
الا صحيحة بل لاغراض اخر مثل كون الصلوة علامة للاسلام وموجبا لحلية ذبيحته الى غير ذلك كما رواه الشيخ ره
عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع ذبيحة من دان بكلمة الاسلام وصلى وصام لكم حلال
اذا ذكر اسم الله تعالى عليه فان الغرض من الاستدلال هو ظهور الاطلاقات في الصحيح المبني على الوضع له والرواية
ايضا محمولة على الصحيح لظاهر فعل المسلم من حمله عليه السادس لزوم التخصيص والتقييد في جميع الاطلاقات
من الاوامر وما في معناها على القول بالوضع بخلاف القول الاخر فلا يلزم منه ذلك واذا دار الامر بين ما كان
الوضع لمعنى لا يلزم منه التخصيص المخالف للاصل والمعنى الذي يلزم منه التخصيص كان الترجيح مع الاول.

من الطبيعة

حتى يقوم دليل على خلافه وما لم يكن هناك دليل وجب التمسك بالاصل السالم من المعارض وانت خبير بانه لا يصلح
دليلا نعم هو صالح للتأييد في مثل المقام لو ورود المنع عليه في جميع مقدماته فلاحظ حتى يتبين لك الامر السابع
ان العبادات توقيفية لا يعرف الا من قبل الشارع كما هو المسلم المتفق عليه ولو كانت للاعم لما كانت كذلك بل
يكون المرجع فيها الى العرف كالمعاملات والقول بان الرجوع الى العرف المتشرعة لو كان قادحا في التوقيفية
لما جاز الاستدلال للقول بالصحيح بالتبادر وصحة السلب العرفيين وبان الرجوع الى عرف المتشرعة ليس قادحا
في التوقيفية لانه دليل على عرف الشارع لاصالة اتحاد العرفين واصالة عدم النقل الزائد على النقل المعروف
مدفوع اولا اما اولا ان القائل بالصحيح يتمسك بما ذكر باعتبار انه القدر المتيقن المسلم بين الفريقين فهو
لا ينافي التوقيف لحصول التوقيف بطريق القطع بخلاف القائل بالاعم لانه يرجع الى عرف المتشرعة في
الامور التوقيفية لا يعلم حجيته في مثله واما ثانيا فلان القائل بالصحيح لعله يتمسك بما ذكر في اطلاق الشارع
لا في اطلاق المتشرعة ومن هنا قد تمسك بعض القائلين بالاعم بالتبادر وعدم صحة السلب في غير وهو
القدر المشترك ودعوى التبادر في النقيضين من الخصمين نادر بعيد جدا وثانيا بانه انما يتم على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية واما على القول بالانتفاء فلا معنى لاصالة اتحاد العرفين واصالة عدم النقل
بل الاصل على خلافه وقد عرفت ان النزاع ليس مقصورا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية بل يجري
على القولين نعم يمكن ان يقال ان الاصل اتحاد المعنى المستعمل فيه في الزمانين وان كان لاحدهما حقيقة
وللاخر مجازا فيكون حكم المتشرعة دليلا على بيان مراد الشارع مع ان الظاهر ان المراد من التوقيفية
هو ان يكون بنص الشارع لا بغيره من عرف وغيره وعرف المتشرعة قد يكون كاشفا عن مراد الشارع وقد
لا يكون كذلك فان كثيرا من الاصطلاحات من المتشرعة ثابت ولا دخل لها في مراد الشارع ومراده غيرها
كما في كثير من المعاملات نعم الظن فيما لم يتيقن الاختلاف الاتحاد ولكن حجيته في اثبات مراد الشارع لا يخ
من تامل فتامل الثامن انه لو كانت العبادات موضوعة للاعم لكانت مبينة والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الغرض من الوضع تعيين المعنى وتفهيمه فاذا لم يفهم المعنى للاجمال كان الوضع عبثا
واغراء بالجهل وهو قبيح عقلا واما بطلان التالي فلان البيان اما يكون بنص الشارع بانه هو لا غير وهو
مفقود فان القدر المتيقن من النصوص هو بيان بعض الاجزاء والشروط والموانع واما بيان الماهية
بتمامها فلا يستفاد اصلا واما ان يكون بعرف المتشرعة وهو لا يفيد ذلك فانه ليس في عرفهم لها حد محدود
كالاحجار ولذا لا يزالون يختلفون في جزئية شيء فيفتي بها ثم يعدل ويفتي بخلافها مما من فقيه واحد او متعدد

لو كانت

فلو كانت لها حقيقة مبينة عندهم لما جاز مثل هذا الاختلاف لهم فهو كاشف عن عدم بيانيتها عندهم ودعوى
ان تلك الاجزاء ليس من مفهوم ما تمها مما تاتى عند اطلاق الاجزاء عليها التاسع انه لا ريب ان المعانى المتنازع
فيها مما اطلقها الشارع وانه متصف بالصحة بالمعنى المذكور كما صرح به بعض القائل بالاعم وقد وضع
الشارع الالفاظ لها واستعملها فيها او تجوز فى الاستعمال وصارت حقايق عند المتشرعه بالاجماع ومن المعلوم
ان المتعارف والمعهود انطباق الوضع والتسمية والاستعمال للمسميات الا لما هى المتصورة المعتقدة فهى
انما يكون صحيحة باجتماع جميع الاجزاء والشرايط فيها فان المراد من الصحة هو الصحة من جميع الوجوه
لا الصحة الحاصلة من الاجزاء المقومة للماهية دون الاجزاء الغير المقومة او الصحة الحاصلة من الاجزاء مطلقا
مقومة وغيرها دون الشرايط والموانع باعتبار خروجها عن الماهية فانها مع انتفاء الشرايط ووجود
الموانع فاسدة واحتمال كون الوضع لخصوص الاجزاء مع قطع النظر عن الشروط مع مدخليتها فى الصحة من حيث
الجعل او احتمال الوضع للاجزاء المقومة دون غيرها لاختلاف الاجزاء فى مدخليتها فى صدق الاسم وجودا
وعدما خلاف الظاهر بل متيقن العدم فان العلة فى الوضع والغرض الاهم منه هو التكليف بجعوله لترتب الاثر
بها وهو ملازم للصحة لاستحالة الامر بالفاسد فلو كان هناك فوايد اخر واغراض حصلت بغير الوضع المذكور
وتحصيل الفوايد النادرة لا ينحصر ان يكون بطريق الوضع لحصوله بالتجوز كما فى الرواية المتقدمة فان الظاهر
منها المعنى المجازى وقرينة ابهم ظاهرة العاشر انه لو كانت موضوعة للاعم لا بد ان يكون مبينا وهو اما
ان يفسر بالماهية المشتركة بين الصحيح والفاسد او يفسر بما كان جامعا للاجزاء المعلومة الصحة اشتملت على
الشرايط ام لا او مع الشرايط كذلك والاول غير منضبط فان ما يصدق معه الماهية بالنسبة الى الاجزاء و
جودا وعدما كانت معها الشرايط او انتفت كلها او بعضها غير محدود ولا مقرر بل هو فى الحقيقة راجع
الى الانظار والافكار فيكون المسمى عند هذا غير المسمى به عند الاخر ومن هنا انه يدعى بعضهم ان العرف
يحكم بالاسم فيما اشتمل على الاركان الخمسة فى الصلوة دون الناقص وبعضهم يدعى الاطلاق فى الناقص
عنها الى ان وصل الى الواحد فيكون ماهية الصلوة هو واحد من الاركان الخمسة فاذا كبر مستقبل القبلة
بلا قصد ساير الاركان فيقال انه صلوة واذا ركع فقط فكذلك واذا سجد كذلك فكذلك وكذا الحال فيما
تركب من الاثنين او الثلاثة او الاربعة ومثل هذا لا يظهر له فى الاوضاع مثل الا على الاشتراك لو لا بد ان
المسمى كل واحد من الاركان ومن المعلوم انه لم يتفوه به احد ولم ينقل به القائل به وكذا لو اريد به واحد
من الاركان المتعدد المشترك بين المفرد والمركب مع الاجماع على انها من العبادة المركبة وانها ذات اجزاء

فكيف يكون للمسمى بذلك ذلك فتبين ان اطلاق العرف على غير الصحيح انه من المسامحات العرفية لا يتامل فيه من له ادنى
دربة ومسكة واما الثانى فكذلك لان المراد من كونه جامعا للاجزاء الصحيحة فى نظر ذلك الفقيه فيكون المسمى
به عند هذا الفقيه غير المسمى به عند الفقيه الاخر وجعلهما اسما للاركان الخمسة او الاربعة احتمال عقلى لا
شاهد له الا العرف المضطرب من عامة الناس فما زاد عنها ونقص من ركن او غيره والمتفقه والفقيه لا يتعين
عندهما اسم هذا الصحيح كما يظهر من بعض التعاريف لها فتامل الحادى عشر دوران الاسم مدار الصحة
فانه لو جعله مثل الصلوة دائر مدار الركعات والهيئات المخصوصة لا متنع اطلاقها حقيقة على صلوة الحائض
والغريق والمضطجع والمستلقى ونحو ذلك حتى مع الصحة وان الاجماع قائم على كونها صلوة مامورا بها ولا يعارض
بالمثل فى القول بالصحيح باعتبار جعلها اسما للصحيح معين فلا يطلق على غيره لانا نقول على تقدير كونها اسما للصحيح
فهو للتراد والفعل المبرى للذمه فيحصل القدر المشترك وفيه نظر لامكان تحصيل القدر المشترك بين
افرادها بالاضافة الى الاركان وما فى معناها مما قام مقامها فتامل حجة القائل بالاعم وجوه ايضا الاول
تبادر القدر المشترك بينهما وهو امارة الحقيقة وفيه منع ظ كيف وقد ذكر جماعة من الاصحاب كالشهيد
والمحقق ره انها حقيقة فى الصحيح ولا يطلق على الفاسد فى العقود فكيف بالعبادات وقد صرح الشهيد الاول
فى القواعد بانه لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب مضيه فيه والظ منه عدم الاطلاق بعنوان الحقيقة
ولا بالمجاز لعدم الاعتناء بالمجاز فى كلام الشارع ولا فى غيره فى الفاسد منها وان كثر الاطلاق مجازا لكنه ليس
مما يعتنى به الا الحج فانه يطلق على الفاسد منه واعتنى به فى كلام الشارع للامر بالمضى فيه الثانى
عدم صحة السلب عن المشكوك بل المقطوع بالفاسد وهو امارة الحقيقة وفيه منع عدم صحة السلب
بالاضافة الى ما علم فساده بل الظاهر صحة السلب كما مر ولا اقل من الشك فى وجود الامارة فينتفى بالاصل واما
بالاضافة الى ما لم يعلم فساده فلعدم العلم بالمحكوم عليه كما انك لا تستطيع سلب الانسان والفرس عن شبح
يقطع احدهما الا غير الثالث انها استعملت فى الصحيح والفاسد وقضية الاصل لمن المجاز والاشتراك
وفيه انه لا بد من الخروج عن الاصل بعد قيام الدليل على خلافه وقد عرفت ان المتبادر منها هو الصحيح منها
وهو اقوى امارات الحقيقة الرابع تقييدها بالقيدين والاصل ان يكون حقيقة فى القدر المشترك وجوابه
جواب سابق الخامس التقسيم الى الصحيح والفاسد والاصل اشتراك المقسم فيهما والجواب عنه مضافا
الى ما مر ان الظاهر ان التقسيم انما يكون باعتبار ما يسمى به شرعا حقيقيا كان او مجازيا وقد يسمى الصلوة
مثلا بدون الطهارة صلوة فى الشرع لانها صورة او لا شتمالها على اركانها فتامل السادس صحة

ان تكون موضوعة للقدر المشترك هربا من لزوم خلاف الاصل

الصلوة صح

اسنن،

استثناء الفاسد منها وهو امارة الحقيقة اذ الاصل في الاستثناء الاتصال وفيه انه دليل على الارادة لا على الوضع لما مر الثالث من الادلة على الوضع للخلاف السابع حسن الاستفهام عن احدهما وهو امارة للاعم لعدم احتمال الاشتراك اللفظي باعتبار عدم القائل به والجواب عنه يظهر مما مر وهذه وجوه عامة وامارات وضعية لا يزالون يتمسكون في مقام تعيين الاوضاع وقد يتمسك في ثبوته بوجوه خاصة اولها انه لو كانت موضوعة للصحيح لما جاز تعلق الاوامر عليها بيان ذلك ان المطلوبية ماخوذة في مفهوم الصحيح فان الصحة موافقة الامر فلا يكون الصحيح الا مطلوبا ومامورا به فلا يحصل من الامر فايدة جديدة فان قوله صل بمنزلة قولك اريد منك العمل الذي هو مرادي ومفاده معلوم وقد اجيب عنه بان الامر يدل على الوجوب والمطلوبية في ضمن الصلوة مثلا هو الرجحان فتعلق الامر يفيد انه واجب وهو فايدة جديدة لم يكن في ضمنها وليس بجيد لتمامية الدليل على هذا التوجيه في العبادة المستحبة فيلزم كون العبادة الواجبة موضوعا للصحيح والمندوبة للاعم وهو كما ترى او اللزوم عدم جواز استعمال الامر في العبادات في الرجحان المطلق لوجود العلة فيه مع ان جوازه معروف مسلم بين الفقهاء فالتحقيق في الجواب ان يقال ان قبل ورود الحكم على الموضوع لا يتصف بالصحة ولا عدمها ولو وجد في الخارج مع الشرايط والاجزاء وانما يتصف بها لو ورد الامر بها او وجد في الخارج بعد ورود الامر بها وبالجملة القائل بالصحيح يقول ان العبادة موضوعة لجميع الاجزاء والشرايط المحتمل اعتبارها فيها بحيث لو تعلق الامر بها ووجد في الخارج لكان صحيحا لا ان المطلوبية ماخوذة في مفهومها بل تعلق الطلب لا به محال ويمكن ان يقال ايضا ان الامر اما يتعلق بالصحيح او الاعم من الصحيح والفاسد او بخصوص الفاسد او لا يتعلق بشيء منهما والثلاثة الاخيرة باطلة اما الاولان لاستحالة تعلق الامر بالفاسد او بماينه النشاء واما الثالث فباعتبار استلزامه رفع التكليف وهو باطل فتعين الاول وينبغي معه التجريد على نوع من المجاز فتامل وثانيها لزوم التناقض في نحو قوله اذا صليت بغير وضوء فاعد صلوتك لان الامر بالاعادة يدل على تحقق المعاد اذ الاعادة عبارة عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به اولا على وجه فاسد او غير كامل ومتعلق الامر اعني الصلوة يدل على عدم تحقق مدلولها لانه موضوع للعمل الصحيح وهو غير فاسد فيلزم التناقض والجواب عنه ان استعمال اللفظ في الفاسد بطريق المجاز مما لا يتامل فيه احد فالمراد منه الفاسد باعتبار وجود القرينة عليه وهو عدم وجود شرط صحتها وهو الوضوء واستبعاد التزام المجاز في جميع الاخبار مع كثرتها وتظافرها ليس في محله لالتزام القائل بالاعم به في الاوامر مع كثرتها فما هو جوابك هناك فهو جوابنا

فتامل

هنا واصالة عدم كثرة المجاز بعد قيام الدليل لما دلّ عليه مما لا يصغى اليه وثالثها لزوم التناقض على القول
بالوضع للصحيح في نحو قوله لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه من جهة دلالة النهي في العبادات على الفساد ولو لم يدل عليه لدل
على الصحة كما هو مذهب الشيباني والحنفي لان مورد النهي اما الشرعي او غيره والاخير بط لوجوب حمل اللفظ الذي له
محل شرعي ولغوي عليه لوجوب حمل لفظ المتكلم على اصطلاحه اذا كان له اصطلاح وبعد ثبوت الحمل على الشرعي
فهو ان كان غير ممكن التحقق فالنهي عنه محال لاشتراط الامكان في تعلقه فتبين انه ممكن التحقق وهو المعنى
الشرعي الصحيح وهو المطلوب وفساد هذا القول اظهر من ان يبيّن وبالجملة فالقائل بالصحيح لا بد من التزامه
من احد الامرين اما التناقض او الدلالة على الصحة وبطلانهما غني عن البيان والجواب عنه مما قد ظهر والعود اليه
لا يفتقر ورابعها لزوم دخول الشروط كالطهارة في مفهوم الصلوة على القول بالوضع للصحيح وذلك بط
بالاتفاق على انها شرط خارج عنها لا جزء داخل فيها ويمكن الجواب عنه بان الوضع للصحيح لا ينافي اشتراطه في الخارج
كالعلم فانه موضوع لمعنى لا يتحقق في الخارج الا بالحيوة فالمعنى الحقيقي نفس المشروط وغاية الشرط امكان حصول
المفهوم في الخارج اذا وجد وعدمه اذا عدم فالشرطية لا ينافي الوضع للصحيح وفيه انه على ما قبله ان المقصود الالزام
بانهم يقولون بدخول الشرط في المفهوم ويمكن الجواب ايضا بان الظاهر من كلامهم لفظ المفهوم انه جزء المفهوم لا جزء
حقيقته وكثيرا ما يكون الشيء جزء المفهوم الشيء ولا يكون جزء الحقيقة الا ترى ان لفظ العمى جزء مفهومه البصر
ولا يكون جزء لحقيقته والمراد بجزء المفهوم ما يكون تعقله موقوفا على تعقله وح فالشرط للصلوة وان لم يكن
جزء لحقيقتها لكنها اجزاء لمفهومها لانها الفعل المشتمل على الاركان والشرايط المعتبرة فيها ولا شك انه لا ينفك
تعقلها عن تعقل الشرايط والتحقيق في الجواب ان الوضوء خارج عن مفهوم الصلوة والحقيقة بلا تامل وريبة
ولكن اقتران الصلوة بالوضوء جزء لمفهوم الصلوة وحقيقتها بمعنى ان وجودها على هذه الحالة هو مفهوم
الصلوة وحقيقتها بمعنى ان وجودها على هذه الحالة هو مفهوم الصلوة وحقيقتها شرعا فيكون الصحيح
موضوعا له ولا غبار عليه . ولا اشكال فيه جدا وخامسها لزوم دخول مفهوم الصحة في مفهومه
مع انه من عوارض الوجود الخارجي وكيف يكون داخلا في المفهوم والجواب عنه ان معنى قولهم ان الصلوة مثلا
قد وضعت للصحيح انها موضوعة للعمل المخصوص الذي اذا وجد المكلف في الخارج كان صحيحا لا ان الصحة
داخلة في معناه ماخوذة في مفهومه وسادسها ان العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم تركيبها
من اجزاء كثيرة والحكم بدخول اشياء عديدة في مفهومها والتالي اللازم بط لانه يخالف الاصل فالحكم به من غير
دليل يدفعه اصالة عدم الدخول فيه بخلاف ما لو كانت موضوعة للاعم فان القائل به يحكم بتركب المفهوم

الاجزاء

من الاجزاء التى قد علم الاتفاق عليه ويدفع المشكوك بالاصل فكان قوله اوفق بالاصل والجواب عنه ان المسئلة
لغوية لا يمكن اثباتها بالعقل ومنه الاصل بل لا بد فيها من الرجوع الى الادلة والامارات المعتبرة عند الاصوليين
التى ذكروها فى كتبهم ولذا ترى انهم لا يزالون يتحاشون عن اثبات اللغة بالعقل والقياس ولم يقل احد فيما اذا دار الوضع
بين الزايد والناقص ان الاصل عدم الزايد فيقتصر على الناقص وبالجملة وبالجملة امتناع اثبات ماهية العبادة
التوقيفية بالاصل والدليل العقلى مما لا يتامل فيه ذو فطنة ومسكة ولا يخفى على متتبع وتدبر اوضاع
اللغة والاصطلاحات وطريقة الفقهاء والاصوليين ادنى درية فهو من اجلى البديهيات ويعرف كل طفل
انه لا يمكن معرفة اهل الزنج والهند والسند اليونان والسريان والعبران فيما ذكر بل معرفته مقصورة على
على السماع والترديد بالقراين مثلا اذا علمنا بالشياع ان الايارج باللغة اليونانية دواء ولم نعرف بانه
مطلق الدواء او دواء مخصوص فلا يمكننا ان نقول هو مطلق الدواء للاصل او اذا علمنا انه دواء والصبر
ولم يعلم انه هل فيه جزء اخر ام لا فنقول هو مطلق الصبر ونتداوى به من غير اعتبار شىء اخر فى كيفية المداواة
للاصل او علمنا انه فيه جزء اخر ولم يعلم انه هل يعتبر فيه كيفية او كمية مخصوصة فى التركيب من السحق
والطبخ والقوام وغير ذلك ام لا فنقول الاصل عدم اعتبار جميع ذلك بان الايارج هو الجزءان لا غير كيف كان
واى نحو يكون ولا ريب انه لو قلنا بذلك وداوينا المرضى كذلك بذلك لالحقنا بالمجانين وكنا مواخذين
ومعاقبين فى المداواة فاذا كان الامر فى لغتنا كذلك فكيف الامر فى تلك اللغات فاذا كان لا يمكن ذلك
فى اللغات العامة فما ظنك بالاصطلاحات الخاصة والمجازات المستعملة اذ كلما كان الشىء اخص كان
توغله فى الابهام ازيد وعدم معرفته اشد واذا كان الاصطلاحات الخاصة كذلك فما ظنك بالعبادات
التوقيفية على خصوص الشرع لا غير وبالجملة فلا معنى لاجراء الاصل فى بيان ماهية العبادة واثباتها ومن
امتن الدلايل واصلحها الشواهد على المختار انه لو كان الاصل مثبتا للماهية للزم من الثبوت العدم لان الاصل
عدم كون هذه الماهية هى الماهية المطلوبة من الشارع المخبر عنه المحدثة منه فلا يمكن اثبات ماهية الاعم
بالاصل وسابعها على ما ذكره بعض فضلاء العصر من المشايخ دام فضله من انا نرى ان من ركع
ركوعا زايدا تبطل صلوته ويسمى الزايد ركوعا ومن انحنى لاخذ شىء بمقدار الركوع ووضع يديه
على ركبتيه كهيئة الراكع لا تبطل صلوته ولا يسمى فعله ركوعا فتبين ان الفارق فيهما المتشرعة وهذا
ينافى مع كون الركوع اسما للاعم واجاب عنه بمنع الالتزام باطراد المجاز فانه يسمى الانسان الطويل نخلة
ولا يسمى مثلا على ان العلامة فيمن قصد الركوع زايدا اقوى ممن قصد الانحناء لتناول حاجة او رد

قد ظهر مما مرّ ان اجزاء العبادة كالركوع وغيرها والقيام والسجود لم يثبت فيه الحقيقة الشرعية بل ولا المتشرعة
بل باقية على المعنى اللغوي فيرجع اليه ولو سلم فلا نسلم اطلاق الركوع على الركوع الزايد حقيقة فانه ليس
ركوع الصلوة كالركوع بقصد التناول وان كان ركوعا حقيقة لغة والركوع الزايد ليس بفاسد بل
مفسد للصلوة ولا صحيح لعدم الامر باصل الركوع في غير الصلوة حتى يتصف بهما وثامنها انه لو كانت
موضوعة للصحيح لما تعلق النذر بترك العبادة في مكان مكروه او زمان مكروه والتالي بط
لعدم الاشكال في صحة النذر بترك الصلوة مثلا في الحمام وحصول الحنث بفعلها وعليه يلزم
من ثبوته نفيه فان ثبوته يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي يقتضي الفساد ويلزم منه
عدم تعلق النذر بفعله لانه انما تعلق بالصحيح على ما هو المفروض والجواب عنه ان متعلق النذر هو الصحيح بلا تامل
وشك والفساد انما جاء بواسطة النذر فاذا صح النذر جاء النهي عن مخالفته فيكون فاسدا وبالجملة فالمراد
هو الصحيح لولا النذر وتاسعها انه لو كانت موضوعة للصحيح لوجب الفحص عن جزئيات مسائل امام الجماعة
وعن المصلي اذا نذر باعطاء شيء له اذا راه مصليا والتالي باطل لاتفاق الناس على جواز الاقتداء بكل من
اجتمع فيه شروط الاقتداء وما عدا ذلك منفيا وعلى انه يبر بنذره باعطائه وان لم يعلم بصحتها فعلم الوضع
للاعم والجواب عنه ان الوضع للصحيح لا ينافي الحكم بالصحة في الموضوع الشخصي الذي لم يعلم صحته وفساده كان
باعتبار الموضوع او الحكم بالدليل الشرعي وهو انه قد يدعى ان اجماع على الحكم بالصحة بالاضافة الى الامام والماموم
اما الاول فباعتبار الاجتهاد في الحكم بالصحة او تقليد من حكم بها لعدم صحة العبادة بدونهما فيحكم بها لوجوب
حمل فعل المسلم على الصحيح واما الصحيح واما الثاني فباعتبار صحة الاقتداء بمن حكم بصحة صلوته ظاهرا بالدليل الشرعي
بالاجماع المذكور واحتمال المخالفة في المعتقد غير مضر في الحكم بالصحة ظاهرا فانك قد عرفت مما مرّ ان المراد بالصحيح هو
ما وافق الشريعة بالدليل الشرعي كشف عن الواقع بطريق الاجتهاد ام لا بل كان مقتضى الدليل ظاهرا وان كان بطريق
الفقاهة وليس المراد بالصحيح الصحة الواقعية بحيث لا يحتمل الخلاف ولو بالاحتمال المرجوح ومجرد التوهم نعم لو علم
الماموم بطلان صلوة الامام باعتقاده اجتهادا او تقليدا وان كان صحيحا باعتقاد الامام لم يجز الاقتداء به
فيما هو غير المفروض مع انه فيه كلام ايضا واما الحكم بمبرورية النذر فالدايرة فيه اوضح والحكم فيه
اظهر فانه لا يشترط في النذر صحة الصلوة بالنظر الى الناذر والمصلي اعتقادا فانه لو نذر بالاعطاء لمن كان
صلوته صحيحة باعتقاد المصلي وان لم يكن صحيحا باعتقاد الناذر فالظاهر جوازه ومبروريته بالاعطاء
لمن يصلي كذلك ولو اطلق النذر ولم يعلم ارادته فهو ينصرف الى الصحيح ظاهرا بالاحتياج اليهما الا وانه مع ان

العلة في وجوب التفتيش لو كان هو احتمال المخالفة بينهما في الاعتقاد وهو ايض لا نم للقول بالاعم لوجود
الاختلاف في كثير من المسائل على هذا القول ايض مع انه يمكن القول بان الدليل الدال على الحكم بصحة افعال المسلم
هو الصحة الواقعية بالنسبة اليهما معا وان كانا في الاعتقاد مخالفا كما استظهرناه في كتابنا البهجة المرضية
في شرح اللمعة الدمشقية فليراجع اليه تتمة ينبغي ان يذكر فيها بامور الاولى اعلم ان المعروف بين
القوم ان ثمرة النزاع في المسئلة تظهر في امكان جريان الاصل وعدمه وليس كذلك فانه مبني على اجمالية العبادات
وبيانيتها والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه فان الصحيح ربما يكون مبينا بطريق شرعي من الطرق
المعروفة في اثبات الموضوعات وربما يكون الاعم مجملا كما اذا كان حصول الاجمال بالنسبة الى اصل الماهية
كالشك في ان ماهية الصلوة مثلا عرفا هل تتحقق بمجموع الاركان الخمسة او بواحد من الاركان بعد
تحقق الماهية فربما يحصل الشك في اعتبار الشيء الفلاني بعد القطع باعتبار بعض الامور زائدا على الماهية
وكان البعض مجملا فانه يجري على قاعدة الاحتياط ولا يجري فيه الاصل نعم قد اتفق حصولهما في العبادات
فهنا دعويان دعوى كونها اسامي للصحيح ودعوى كونها مجملة اما الاولى فقد عرفت الوجه فيه واما الثانية
فالوجه فيه انه لا شك ولا يشك فيه احد انا مكلفون بعبادات ذوات اجزاء وشروط وموانع بالكتاب و
السنة والاجماع بل الضرورة من الدين ثم جائنا بيان بورود اخبار متفرقة دالة على اعتبار الاجزاء والشروط
وعدم الموانع ولكن لا نعلم انها تمام تلك المعلومة اجمالا او بعضها وحصل من مجموعها ما يقطع بدخوله وخروجه
وما يشك فيه ونعلم انه مع الشك اذا اتى به فعلا وتركا حصل الفراغ من الاشتغال واذا ترك كذلك شك
في الفراغ فاذا دار بينهما وجب الاخذ بالمتيقن مع القدرة والامكان بالعقل والشرع والعرف والعادة كما
يظهر من احوال الموالي والعبيد في اوامرهم ونواهيهم وبالجملة فهذا امر لا تامل فيه فمنع الاجمال في العبادات
فيما بالنسبة الى الصلوات لا وجه له اصلا فان قلت ان البيان لا يلزم ان يكون بالنص او الاجماع على ان الصلوة
مثلا هذه دون غيرها بل يحصل البيان بالقول والفعل اليس قد جاء البيان قولا بالامر بالشيء الفلاني
والشيء الفلاني في مثل الصلوة او فعلا كما يظهر من رواية حماد وكان حملة الشريعة كابن عن كابر اذا
يكن التفصيل بعد السؤال قولا وفعلا فكيف يكون البيان الا ان ما جاء به الثقاة العدول عن ارباب الشريعة
وتلقاه العلماء بالقبول اسوء حالا عندكم مما جاء عن اهل اللغة الا توقفتم هناك واخذتم بالاحتمال
وهو مما تدور عليه الاحكام ايض فانه من موضوعاتنا في يسوغ تاخير البيان وقد مست الحاجة
واضطر الحال ولو كان وراء ما بان امر لظهر لعموم البلوى وتوفر الدواعي على النقل واشتهر العلماء

على النقص والنقل والفحص في جميع الاعصار والقاوه باثبات الجزء على اتيان الجزء مع باقي الاجزاء في صورة واحدة
فلو ادخال في الشريعة السمحاء وما جاء في الاحتياط مبني على علم العثور بما وقع من البيان لانه يهمل البيان
ويؤخره عن وقت الحاجة اعتمادا على ذلك وعليه فحيث ما جاء البيان فذلك هو البيان ويكون ذلك اصلا
لا نخرج عنه الا بدليل ثبت يكشف عن حصوله من قبل او مقارن له كالتخصيص والتقييد حيث يتوهم
تاخرهما عن وقت الحاجة سيما مع عموم البلوى وشدة الحاجة اليها كما انه من خواص العبادات فالعادة
يقتضي بالظهور فاذا لم يظهر دل على عدم الوقوع وليت شعري اين اذى اصل البرائة الذي استفاض
الاجماع عليه في التكاليف والوضعيات الاجماع حتى من الاخباريين فضلا عن المجتهدين ام اين قاعد
في الادلة العقلية من الاخذ بالاصل عند فقد الدليل على الاكثر وما عساه يقال ان اصل البرائة انما يتمشى
في التكاليف الابتدائية لا في بيان الماهية وهل بيانها في الشرعيات الا كالبيان في اللغات فيه ان ما ورد
من قبله بعد ورود المجمل ان كان بطريق التكليف وامر ونواهي كما هو الغالب فذلك التكليف يجري اصل
البرائة واي فرق بين التكليف اولا على الاجمال ثم يامره وينهى على التفصيل او يكلف بالتفصيل ثم يامر بالمجمل
تاكيدا كما يقول امتثلوا ما امرتم به ولعل المقام من الثاني ولا خطاب بما لا يعقل فلا بد ان يكون بطريق البيان
بان يقول الصلوة التي امرتم بها هذه وقد حصل كما في رواية حماد حيث قال هكذا اصل فذلك البيان وهل بعد
البيان من توقف كما في اللغات مع انا نقول هب انه لم يجر فيه البرائة لم لا يجري فيه اصل العدم فان الاصل
عدم تالف المركب من الزايد فلي ما كان في مبادي التكليف ان يعملوا بكل ما ورد عليهم الكيفية امروا
بركعتين اولا فعلوهما ثم امروا باربع فظل تكليفهم باربع وهكذا كانوا لا يفعلون ولا يعرفون الا ما وصل
اليهم اتراك ان تقول انهم ان اجازوا ورود وحي الى النبي ص او امره بامر ولم ياتهم به الرسل كان الواجب عليهم
الاتيان بكل ما احتملوه او توهموه لانه قيل لهم اولا اقيموا الصلوة حاشاك ان يكون كذلك ان هذا الا التشنيع
هب ان التكليف المجمل يقتضي الاتيان بجميع اجزاء الماهية الواقعية الا ان اهل العرف لا يعقلون التكليف الا
بما وصل اليهم وظهر لديهم لا بكل ما يحتمل ولو وهما حتما تعقل من ادع لي كل فقيه في البلد او كل فقيه منهم وقد
فرضت على نفسك امورا باتيك بيانها اتراك ان تعقل التكليف الا بما تعرف او بزوال البيان وانقطاعه ما
يحتمل ان يكون اراد معه به ولم يصل اليك ما اقول ان العلم داخل في مفاهيم الالفاظ كما حكى عن بعض الناس
فانه دعوى لا يصدقه من له ادنى مسكة بل اقول من قبيل تخصيص العموم بالعرف والعادة كما هو المتداول بين
ايدي الناس مع انا نقول قد حصل البيان باصطلاح المتشرعة فانه فيه هو الماهية المشتملة على الاجزاء

المعلومة وهو المعنى الشرعي اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فللقرينة
الصارفة عن المعنى اللغوي الى غيره ولا يكون الا ما هو حقيقة عند المتشرعة اجماعا فلا يكون مورد الخطابات مجملا
تلك بعد ثبوت اصل التكليف بالشيء وورود البيان قولا وفعلا ببيان الاجزاء بعد اخرى وكرة بعد اخرى فعلا
وتركا حيث لم يكن معارض هناك بالفحص والتفتيش يقابل البيان ويكافئه مع توفر الدواعي وعموم البلوى
حيث انه لو كان لبان وظهر بمقتضى العادة فلا تامل لاحد في الحكم بالبيانية والاتكاء باصل البرائة ولا يوقف
فيه وفي مثله كاللغات من الامور التوقيفية ولكن الكلام في ما اذا كان هناك معارض يساوي البيان
ولا رجحان في احد الطريقين بعد ثبوت اصل التكليف وتعين المكلف به في الواقع وعدم حصول البيان
بالاضافة الى هذا الشيء المجهول الحال حكما مع تحير الفقهاء رضوان الله عليهم والاختلاف العظيم بينهم فيه
نفيا واثباتا من قديم الدهر وجميع الاعصار ان كان يحكم بانه من المبين بالنسبة الى هذا الجزء وان ما
ماعداه مجعول الشارع في الواقع مع عدم التوقيف بوجه من الوجوه حاشاك ان تتعب شغلك به
قل لي ليس حال جعليات الشارع حال جعليات الطبيب من المعاجين والادوية الست تحكم في صحة
الجعل في جزء من الاجزاء بانه غير معلوم ولذا لم يكن درجة تحكم بادخاله بالقطع خوفا من عدم ترتب
ما يترتب عليه بدونه الست تسعى غاية السعي وتبذل جهدك غاية الجهد بان تاتي بالمعجون ما هو عند
الطبيب واقعا بحيث لا يتجاوزه ولو براس الابرة والخردل من الحبة اكان جعليات الشرع عبرا سوء حالا
من جعليات الطبيب الا باصل البرائة هناك وهناك واتكيتم به هنا وما هو الا بحكم
بعيد عن الاراء وسطح واحد مختلف الهواء واما ما ذكر من ان اثبات الجزء في صورة واحدة ادخال في
الشريعة فليس كذلك لعدم قولنا بانه جزء مجعول من الشارع بل نقول وجب الاتيان بهذا الجزء للعلم
بالاتيان بالشريعة فان المفروض حصولها باتمام هذا الجزء جزما والشك في حصولها بدونه مع
فرض عدم تغيير الشريعة بهذه الزيادة جزما فاين الادخال في الشريعة واين التشريع ولو فرض عدم
حصول الشريعة الا بالاتيان في صور عديدة فهو ليس من الغالب حتى يكون خارجا عن الشريعة
السمحاء وتنزيل الاحتياط الذي قد جاء الامر به على عدم العثور على ما ورد لانه اهل البيان
نحن لا نتحاشى عن ذلك بل نقول ما اهل البيان وقد بلغ الرسل ما امروا بتبليغه كما هو المستفاد
من الكتاب والاخبار عسى انه قد ورد ولم يصل الينا فكان مقام الاحتياط ليت شعري اين الاحتياط
اذن الذي استفاض الاجماع عليه ووردت النصوص عليه وتركت الفتاوى عليه اما كان العلماء

من قديم الدهر في كل عصر لا يزالون يتمسكون بطريقة الاحتياط انظر الى كتب القدماء كالخلاف والانتصار
والناصريات والغنية والمتاخرين كالمحقق والعلامة والشهيد كيف تدطرست من الاحتياط اذا كانت التهمة
في الحكم وفي الموضوع ممشى اصل البرائة فاني لك الاحتياط فاين علة الاشتغال التي عدت من الامثلة المسلمة
المثبتة ان هذا الاستدلال باب من ابواب عمدة الاصول في الشرعيات واما توهم الفرق بين التكليف الابتدائي
ثم التفصيل وبين التفصيل الابتداء ثم التكليف الاجمالي فما كنا نحن نتوهم ذلك وما كان يخطر ببالنا
مثل ذلك بل الحكم بقاعدة الاحتياط في المحالين بل نفرق بين ما اذا ورد دليل لم يظهر منه اصل الحكم
كغسل الجمعة من وجوبه يحكم فيه باصالة البرائة واذا ورد في بيان بعض اجزاء موضوع الحكم كالصلوة
فالحكم بانه هو الموضوع الذي لا بد ان يكون توقيفيا بايقاف الشارع فاذا ما اوقفنا عليه او اوقف
وما وصل الينا يجزي قاعدة الاحتياط فيه ولا يتفاوت في عدم اثبات الماهية بين اصل البرائة و
اصل العدم فان المناط هو التوقيفية ولا يحصل الايقاف بالاصل وليس للموضوع حالة سابقة حتى
تستصحب ان هذا الماء وجد ما في الخارج دفعة ولم يعلم انه يبتدء الكرام لا فعل نقول بان الاصل نقصانه
عن الكر بما الظن انه يبتل به احد وما ذكر ثانيا في بيانية العبادات من ان التكليف بالمجمل وان اقتضى
التكليف بالاجزاء الواقعية لكنه بحسب العرف ينصرف الى ما علم جزئيته فهو ممنوع بل الظاهر انطباق
العرف مع اللغة ووجوب تحصيل العلم بالاضافة الى المشكوك على ما مر ولو سلم فهو انما يفعل حسب
ما مثله حيث انه لا ارتباط في الافراد في الامتثال وكل فرد من افراد العام متعلق الحكم بالاستقلال بخلاف
المقام لحصول الامتثال بالمجموع من حيث المجموع بالهيئة الخاصة بحيث انه يرتبط اجزاء الماهية بالاجزاء الاخرى
في الاتصاف بالصحة وحيث ان اصل الموضوع في المثال معلوم وانما حصل الشك في الفرد الخاص في انه
هل هو من افراد الموضوع ام لا فلا يبعد في تعلق الحكم ما علم كونه من افراده بخلاف المقام فان اصل الموضوع
مجمل لم يظهر بيانه بتمام الاجزاء فكيف يحكم العرف بوجوب ما علم كونه من افراده فنقطع مع اصل
الموضوع بل العرف مطابقا للغة يحكم بالاتيان بالمشكوك حتى يتيقن البرائة واما بيان المتشرعة كاشفا
عن وضع الشارع او مراده فهو حسن لو حصل ولكنه محل النظر عند الفقهاء كيف وليس لها حد
محدود عندهم ولا في الاخبار شيء يعقل منها ومن هنا ترى الفقيه الواحد لما يذهب الى جزئية شيء
ثم يعدل عنه وبالعكس وان اجلاء اصحاب الائمة عم كانوا يسئلون عن الاجزاء والشرايط والموانع فضلا
عن زماننا الذي لم يصل فيه الينا الا القليل كما لعله المستفاد من الاخبار وتتبع سيرة اهل الرجال ودعوى

ارتك

ان تلك الاجزاء ليست من مفهومهما تا في عنها اطلاق اسم الجزء عليه وبالجملة كل من خاص في لسان الشرع وكرع
من كاس الفقاهة يعلم ان تلك العبادات مركبة من تلك الاجزاء واما ما وقع على اسماع الخاصة من اطلاق لفظ
الصلوة على الفاسد فمنشاؤه السنة العامة فهو من المسامحات العرفية يكتفون بالهيئة الصورية عن الحقيقة واللازم
ان لا يثبت عند القائل بالاعم جزئية شيء في العبادات الا فيما لا يصح اطلاق اسم الصلوة في لسان العامة الا به وهو كما ترى
وبالجملة اثبات بيانية العبادات بالوجه المذكور غير وجيه جدا الثانية قد حكى عن بعضهم القول بوضعها للصحيح
وجواز اجراء الاصل في الشروط والموانع دون الاجزاء وهو المنسوب الى السيد الاستاد قدس سره في دروسه
ومباحثه التي جرت بين مشايخنا من الفضلاء والاجلاء في هذه المسئلة والوجه فيه ان المركب لا يتم الا بتمام اجزائه فاذا
شك في جزئية شيء لا يصدق الاسم بدون ذلك بخلاف الشروط والموانع فانه بعد تمام الماهية من الاجزاء
المعلومة والمشكوكة مما يقطع بعدم جزئيته المشكوك من الشروط والموانع فكان متعلق الامر الاطلاق كما هو
المفروض وهو يقتضي الاجزاء والامتثال فانه لا يتوقف على ما يقطع بعدم جزئيته له فعلا وتركا فبدونه
يكون عبادة مامورا بها ممتثلا بها فما يتوهم من المانع من اجراء الاصل فيه من لزوم القطع اليقيني بعد الاشتغال
اليقيني مدفوع بما عرفت من حصول الاجزاء والامتثال يقينا باطلاق الامر واصالة عدم التقييد فيكون حالها
حال المعاملات في جواز اجراء الاصل بعد بيانية العبادات بالاجزاء المقطوعة والمشكوكة كبيانية المعاملات بالعرف
واللغة واجيب عنه بان من الاجزاء ما يصدق الاسم بدونها كالانسان بالاضافة الى الاصبع والظفر فانه يقال
انسان بدونهما بخلاف الراس والرقبة فانه لا يصدق بدونهما وفيه ما مر من التفرقة بين اجزاء الماهية واجزاء
المصداق فان الظاهر من الخطابات والفتاوى انما الاول بخلاف المثال فانه لم يظهر منه الا الثاني لظهور العرف
فيه من غير تامل ويمكن الجواب بان القطع بعدم الجزئية لشيء للصلوة مثلا لا يقتضي القطع بعدم مدخليته
في صحتها التي يدار عليه صدق اسمها وجودا وعدما فاذا كانت اسما للصحيح كان اشتراط الشرط داخلا في
قوامها وجزءا منها وان كانت ذات الشرط خارجة عنها نعم يتم هذا على القول بالاعم لعدم كون الاشتراط مقوما
وان كانت ذات الشرط خارجة عنها نعم يتم هذا على القول بالاعم لعدم كون الاشتراط مقوما وان كنت في ريب
من ذلك فاعتبر ذلك فيما لا شك في شرطيته اذا تركه المصلي فانه لم يات بصلوة على ذلك التقدير وان
اتى بجميع اجزائها وعلم ان ذلك ليس من الاجزاء اصلا وبان المناط في جواز اجراء الاصل وعدمه هو البيان
والاجمال فاذا كانت العبادة مجملة بالنسبة الى الاجزاء فما الذي اخرجها الى البيان في الشروط والموانع مع
انا نعلم علما اجماليا بان للصلوة شروطا كثيرة وانا مكلفون بشرائطها اجمع وحيث ان الاجمال لا يسقط

التكليف وان الفراغ لا يحصل بالشك لابد من الاتيان بما يحصل به يقين الفراغ وذلك ظ وربما يفرق بين الاجزاء وبين الشروط والموانع بان المعتاد الغالب في بيان الاجزاء وبعد اجمال الماهية في الطلب والتكليف هو الاتيان بالمبين في مقام واحد كما نشاهد في بيان كيفية المركبات العرفية والطبية وفي بيان الشروط و الموانع ذكرها واحدا بعد واحد في موارد متفرقة لانفراد كل واحد منهما بالشرطية والمانعية فيكفي في بيانها ما جاء متفرقا فيدفع المشكوك فيه او المظنون مما لا يعتبر شرعا بالاصل وفيه نظر لعدم ثبوت هذا الاصل من اصله وعدم جريانه في المقام لظهور الخلاف فيه فلا يعتنى به ولا يلتفت به اصلا مصباح اعلم انه قد تكرر في كلام الخاصة والعامة في الفقه والاصول ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وهذان الكلامان متنافيان ظاهرا فلابد من بيان ما هو المراد حتى يرتفع التناقض و الاختلاف فنقول وبالله الاعتصام ان الاصل في الاستعمال الحقيقة قد يطلق ويراد منه ارادة الحقيقة وهو الشايع الغالب فيه وهو انما يكون بعد العلم بالوضع وتميز المعنى الحقيقي عن المجازي مثلا اذا قلت رايت اسدا فالظاهر منه ارادة المعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس بعد العلم بانه الموضوع له دون غيره وهو الرجل المعنى المجازي وهو حجة اتفاقا وعليه مبنى التفهيم والتفهم من دون نكير ولخلو الوضع عن الفايدة لو لم يحمل عليه ولانه الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة من كلام الحكيم يوجب الاغراء بالجهل او التكليف بما لا يطاق وانتفاء الفايدة في ارسال الرسل وانزال ولظاهر الرواية والاية التي قد مرت اليهما الاشارة ولانه لو لم يحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يكون الا بعد اجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد وكون الالفاظ طرا كذلك مما يكذبه الوجدان والاتفاق على وجود اللفظ وعدم انحصاره في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي ان يكون المجاز هو الاصل وبطلانه ظاهر كيف ولا حال ان الواضع قد وضعه لغيره واستعمله في غيره وهو ممتنع ولان اللفظ لو لم يحمل على الحقيقة فاما ان يحمل فيما اذا تجرد عن القرينة على حقيقته او مجازه او عليهما او لا على واحد منهما وما عدا الاول باطل لان من شرط المجاز نصب القرينة الصارفة عن الحقيقي لفرض انتفائها فلا يحمل عليه والحمل عليهما يقتضي كونه حقيقة في مجموعهما او مشترك بينهما وهو باطل بالضرورة والاخلاء منهما تعطيل له والحاق بالمهمل والمفروض خلافه فتعين الاول ومنه ظهر ان الاصل في الاستعمال الحقيقة حتى يدل دليل على خلافه وهو المعنى المجازي وهذا احد معنى القول المذكور ولا ينافيه قولهم فيما دار الامر بين المجاز المشهور والحقيقة

المرجوحة